

WILLIAM R. HOLLAND

MEDICINA MAYA EN LOS ALTOS DE CHIAPAS



INSTITUTO NACIONAL INDIGENISTA

Director:

Doctor Alfonso Caso

Fruto de empeñosa labor y de auténtica vocación antropológica, es esta excelente monografía que ahora nos presenta el doctor Holland acerca de los modos de vida y prácticas terapéuticas de un grupo mayance, asentado entre los pliegues anfractuosos de la sierra de Huitepec, estado de Chiapas, México. Aferrado a su propio idioma aborigen (el tzotzil) y sin más contacto con el mundo exterior que sus visitas ocasionales a pueblos de mestizos situados en sus cercanías, el grupo había logrado mantener, con recio vigor, muchas de las ideas, creencias y costumbres de la antigüedad prehispánica.

No fue la búsqueda de lo exótico o de simples supervivencias prehispánicas lo que guió el estudio del autor, sino su interés, genuinamente científico, de precisar las etapas del proceso cultural que se opera en los nativos, al pasar, de la medicina tradicional, basada en la magia, a la terapéutica moderna basada en la ciencia.

El libro será sin duda de suma utilidad e interés para antropólogos, médicos, pedagogos y demás especialistas interesados en este tipo de problemas, así como para el público general que encontrará, en él, una fiel y lúcida exposición del modo en que se desarrolla la existencia de un pueblo mayance que sigue, hasta hoy, las normas de sus viejas tradiciones.

Director de Publicaciones:

Doctor Carlos Solórzano



Digitized by the Internet Archive
in 2025

WILLIAM R. HOLLAND

MEDICINA MAYA EN LOS ALTOS DE CHIAPAS

DIRECCION DE PUBLICACIONES

WILLIAM R. HOLLAND

Medicina maya en los altos de Chiapas

UN ESTUDIO DEL
CAMBIO SOCIO-CULTURAL

COLECCION DE ANTROPOLOGIA SOCIAL
INSTITUTO NACIONAL INDIGENISTA

Traducido por Daniel Cazes

Título del original en inglés:

Highland Maya Native Medicine:

A study of Culture Change

Primera edición en español, 1963

© Instituto Nacional Indigenista

Av. Revolución 1279, México, D. F.

Impreso y hecho en México

Printed and made in Mexico

*Dedicado afectuosamente
a Pascual Hernández T'ul
quien hizo posible este estudio*

RECONOCIMIENTO	I
INTRODUCCION	1
1. LOS INDIOS TZOTZILES DE CHIAPAS	6
Area. Prehistoria e historia. Los altos de Chiapas en la actualidad. Relaciones entre indios y ladinos. Programa del INI: sus métodos y objetivos. Problema. Método. Teoría. Hipótesis.	
2. LARRAINZAR, UN MUNICIPIO MAYA EN LOS ALTOS DE CHIAPAS	26
Introducción. Prehistoria e historia. Situación actual. Economía. Propiedad y herencia de la tierra. Agricultura. Animales domésticos. Trabajo asalariado. Alimentación. Papel del alcohol. Mercado semanal. Relaciones entre indios y ladinos. Larraínzar y el mundo.	
3. ORGANIZACION SOCIAL Y POLITICA	48
Estructura social. Parentesco. Parentesco ritual. Familia. Paraje. Municipio. Estructura político-religiosa. Principales. Sumario.	
4. RELIGION I: EL MUNDO	68
Cosmología. Mito de la creación. Dioses del cielo. Dioses cargadores del mundo y de los cuatro puntos cardinales. Dioses de la tierra. Dioses del mundo inferior.	
5. RELIGION II: EL HOMBRE	99
Naturaleza humana. Espíritu. Mundo del espíritu. Dioses del linaje y ancestrales. Destino del espíritu.	
6. ORIGENES DE LA ENFERMEDAD	118
La enfermedad y la visión del mundo. Enfermedades naturales. Enfermedades sobrenaturales. Enfermedades de los dioses del Cielo. Enfermedades de los dioses de la tierra. Enfermedades de los dioses	

del mundo inferior. Enfermedades de los dioses del linaje y ancestrales. Hechicería. Nagualismo. Cortar la hora.	
7. EL CUERPO Y SUS ENFERMEDADES	155
Fisiología y ostiología. Procreación y parto. Enfermedades y accidentes.	
8. CURANDEROS Y PRACTICAS CURATIVAS	169
Introducción. Curandero tzotzil.	
9. LA MEDICINA DE TRANSICION I	211
Programa médico del INI. Los primeros diez años. Asistencia a la clínica. Conceptos acerca de la causa de las enfermedades. Reacciones características al tratamiento moderno. Sistemas complementarios. Cambio en la visión del mundo.	
10. LA MEDICINA DE TRANSICION II	234
Conclusiones.	
SUMARIO	245
APENDICE A. ORACION DE UN NAGUAL	250
APENDICE B. SISTEMA TZOTZIL DE CLASIFICACION DE LAS ENFERMEDADES	261
Enfermedades de la cabeza, de los ojos, oídos, garganta, boca y dientes. Enfermedades de los órganos del tórax. Enfermedades de los órganos del abdomen. Enfermedades de los órganos genitales. Enfermedades acompañadas por fiebres altas y continuas. Enfermedades acompañadas de agudas erupciones de la piel. Enfermedades crónicas y progresivas. Desordenes de la conducta. Enfermedades de la piel y subcutáneas. Enfermedades de los huesos, músculos y tendones. Accidentes y defectos innatos.	
APENDICE C. ANALISIS DE LAS MEDICINAS HERBOLARIAS	291
NOTAS	294
CITAS	304
INDICE	312

Este informe es el fruto de mis esfuerzos, más o menos constantes, realizados durante los últimos cinco años. Hice mi primera visita a los Altos de Chiapas en mayo de 1956; la singularidad y la diversidad de su cultura me sedujeron y me infundieron el deseo de regresar para realizar un trabajo de campo. Comencé a preparar este estudio con la ayuda de algunos amigos en la ciudad de México, durante la última parte de ese año y principios del siguiente, cuando estudiaba con una beca de intercambio del gobierno mexicano en la Universidad Nacional de México.

El trabajo de campo inicial comenzó en el otoño de 1957 con mi permanencia de dos meses en Larraínzar. Los resultados obtenidos en este período fueron suficientes para permitirme formular el problema para la investigación en términos bastante precisos. En diciembre de ese año terminó mi beca y salí de México para no volver sino en junio de 1959.

El segundo período tuvo lugar durante la segunda mitad de ese año, en abril y mayo de 1960, y fue patrocinado por la beca pre-doctoral MF-8589 del National Institute of Mental Health of the United State Public Health Service. Permanecí después en San Cristóbal para llevar a cabo la segunda etapa de la investigación, hasta abril de 1961 y regresé, finalmente, a los Estados Unidos.

En los años de preparación de este trabajo contraí una deuda de gratitud con muchas personas de Larraínzar, de San Cristóbal, de la ciudad de México y de Tucson, Arizona.

Ante todo, me gustaría agradecer al doctor Oscar Lewis las estimulantes sugerencias que tuvieron como resultado la formulación original de la obra, cuando yo era su asistente de investigación en la ciudad de México en 1956 y 1957.

También me gustaría agradecer a la población indígena y a la ladina de Larraínzar su hospitalidad, su amistad y la ayuda que nos prestaron durante los meses en que vivimos entre ellos.

Tengo una gran deuda con Elizabeth M. Holland, porque ella logró que nuestra estancia en Larraínzar fuera lo más cómoda posible y porque compartió conmigo la experiencia de estar en ese lugar tan interesante.

Estoy profundamente agradecido al señor Lorenzo Díaz y al señor Refugio Navarro, presidente y secretario municipales de Larraínzar, quienes hicieron posible nuestra permanencia en el pueblo.

Estoy especialmente agradecido a mis informantes indios por su colaboración al proporcionar informes acerca de sus creencias y prácticas médicas y acerca de su forma de vida en general.

También estoy profundamente endeudado con mi amigo y compadre Antonio Gómez, quien fue mi guía y único compañero en muchos viajes a caballo por las montañas de Larraínzar y cuya paciente colaboración permitió mis observaciones directas así como la obtención de fotografías y grabaciones de sus ceremonias curativas.

Con quien más endeudado estoy es con el señor Pascual Hernández, el único indígena de Larraínzar completamente ladinizado, quien trabajó como asistente mío durante casi año y medio. Fue mi fiel guía y compañero e hizo posible mi contacto con muchas personas que, de otra manera, me hubieran sido inaccesibles. Hizo una extensa colección de hierbas medicinales que posteriormente fue enviada a los Estados Unidos para su análisis farmacológico. Me acompañó después a San Cristóbal, en donde él hizo la mayor parte de la segunda fase del estudio. Al mismo tiempo, aprendió a transcribir fonéticamente la lengua tzotzil, a traducirla al español y a escribir el resultado en máquina. Hizo muchas traducciones, cuyo valor es incalculable, de oraciones rituales medicinales y de hechicería, que fueron grabadas en Larraínzar.

También quisiera expresar mi agradecimiento al personal del Instituto Nacional Indigenista, tanto al de San Cristóbal como al de México. Estoy profundamente obligado por su cooperación con los médicos, enfermeras y promotores médicos de las clínicas en que se llevó al cabo este estudio.

Quisiera agradecer igualmente al profesor Julio de la Fuente sus valiosas críticas a mi estudio así como su interés por mi bienestar personal.

Quiero manifestar mi gratitud al doctor Gonzalo Aguirre Beltrán por sus comentarios y críticas de la obra en su forma definitiva.

Al profesor Alfonso Villa Rojas, quien era entonces Director del Centro Coordinador Tzeltal-Tzotzil, estoy especialmente agradecido por las horas que amablemente dispuso en discutir mi material en el curso de la investigación; sus críticas y sugerencias fueron muy valiosas y la estimación mutua que nació de esas reuniones se encuentra entre mis mejores recuerdos de Chiapas.

También me gustaría manifestar mi reconocimiento al doctor Emil Haury, al doctor Edward Dozier, al doctor Raymond H. Thompson y al doctor Harry Getty del Departamento de Antropología de la Universidad de Arizona, por las constructivas observaciones que hicieron del manuscrito en las diversas etapas de su preparación.

Quiero expresar mi especial aprecio al doctor Edward H. Spicer por haber sido mi consejero en la facultad y mi director de tesis cuando yo era estudiante graduado en la Universidad de Arizona. Gracias a su madura comprensión de mi persona y a la capacidad profesional de su orientación, he llegado a este punto en mi carrera como antropólogo.

William R. Holland

Universidad de Arizona

Los primeros conquistadores españoles que llegaron a México en 1519 quedaron maravillados por la gran variedad de culturas indígenas que encontraron en sus viajes por el país. Aunque muchos de los grupos indígenas con los que entraron en contacto se habían sometido poco antes a la soberanía del imperio azteca, casi todos ellos se mantenían, de hecho, independientes de sus dominadores y conservaban su organización de comunidades autónomas y autosuficientes.

Seguramente muchos españoles pensaron que la caída de Tenochtitlán, en 1521, representaría el fin de la conquista de México, pero muy pronto se dieron cuenta de lo contrario, pues ella sólo marcó el principio.

Un alto desarrollo del regionalismo y una gran diferenciación cultural parecen ser la natural herencia de los países montañosos, donde la comunicación con el exterior resulta extremadamente difícil. México no se exceptúa de esta generalización. Las dos cadenas de rugosas montañas que se extienden a lo largo del país, dan lugar a cambios abruptos en el terreno, acompañados, por lo general, de sorprendentes contrastes en el clima y en la vegetación. El aislamiento consecuente que ha distinguido siempre al México rural, dio lugar a la formación de poblaciones indígenas autónomas, social y económicamente, y con gran diversidad cultural dentro de áreas muy pequeñas.

Los españoles encontraron muchas tribus en México y emprendieron la tarea de sojuzgar y de imponer un sistema político centralizado así como una lengua y una cultura nacionales, a una multitud de grupos diversos que tenían muy poco en común entre sí y aún menos con sus conquistadores. En esta forma comenzó el proceso de integración

cultural y social entre las poblaciones española e indígena, de la que nació la nueva nación mexicana.

Hoy, 443 años después de la llegada de los primeros españoles, la población indígena de México todavía mantiene el modelo prehispánico de distribución. En muchos lugares del norte de México los indígenas llevaban una vida seminómada, poseían una agricultura primitiva y rara vez formaban densas concentraciones de población. La mayor parte de estos grupos se asimilaron fácilmente a los españoles y esta área, salvo algunas excepciones, sufrió un completo mestizaje cultural y racial. En cambio, en la parte del centro y del sureste de México, donde existían grandes civilizaciones prehispánicas, la población indígena sobrevivió en gran número. Los españoles conquistaron y controlaron estos grupos imponiendo su autoridad solamente en los niveles superiores de las complejas organizaciones sociales, económicas, políticas y religiosas de los indígenas. En consecuencia, estos sistemas nativos siguieron funcionando con pequeñas alteraciones; por esta razón, las áreas rurales del centro y, especialmente, del sur de México, son todavía abrumadoramente indígenas.

También los elementos geográficos han jugado un papel muy importante en este proceso. Las regiones económicamente mejor dotadas, como los valles fértiles, recibieron al mayor número de inmigrantes y se convirtieron en las zonas de mayor mestizaje racial y cultural. Los indígenas que habitaban tales zonas fueron ocasionalmente absorbidos por la población blanca y por la *mestiza*.¹ Por otra parte, los que vivían en las regiones montañosas, económicamente menos deseables, tuvieron menos contacto con los extranjeros; generalmente en tales lugares sobrevivieron los grupos indígenas. En los estados meridionales de Oaxaca y Chiapas se encuentran actualmente los grupos más conservadores y es ahí donde se habla la mayor variedad de lenguas indígenas.

El proceso de mestizaje racial y cultural, iniciado por los españoles, continúa aún y, a pesar de que la proporción de la población clasificada como indígena disminuye constan-

temente, su número absoluto tiende a permanecer más o menos constante (INI, 1950:20).

De acuerdo con una clasificación reciente, aún hay alrededor de 143 lenguas aborígenes, independientes y diferenciadas, que son habladas por este sector de la población mexicana relativamente pequeño (Swadesh, 1959).

En 1950, aproximadamente 2.898,268 individuos—11.5% de la población de México, más o menos—fueron incluidos en esta clasificación; de ellos, cerca de 1.960,280 son bilingües y hablan tan bien el español como su propia lengua. La población indígena monolingüe, 937,988 individuos, está declinando rápidamente. Oscar Lewis (1961) predice que, si sigue desapareciendo con el mismo ritmo de 3.5% anual, hacia el año 2,007 no habrá mexicanos que sólo hablen en lengua indígena; después de eso, comenzará también a declinar la población bilingüe.

Como se indicó anteriormente, el problema indígena de México es básicamente regional. De acuerdo con Manuel Germán Parra, destacado economista mexicano, en 1940 el 94% de la población indígena se agrupaba en tres de las cinco regiones geográficas del país, en la forma siguiente: 36% en el centro, 35% en la costa sur del Pacífico y 23% en la costa del Golfo. Por otro lado, no alcanzaba más del 6% en las zonas restantes—4% en el norte y 2% en la costa norte del Pacífico— (INI, 1950:15).

A partir de 1910, pero sobre todo durante el período post-revolucionario, México puso un mayor acento en su herencia cultural y racial, básicamente indígena. El indio mexicano juega un papel importante en esta ideología; para la mayor parte de los mexicanos, la condición del indio es un símbolo de opresión y su redención es meta importante de la Revolución Mexicana. El problema se confrontó de manera inmediata al través del régimen ejidal, que alcanzó su culminación en el período de 1934-40 con el presidente Lázaro Cárdenas y encontró solución provisional en la devolución de tierras a los indios y campesinos. Desde entonces, grandes extensiones de tierras productivas han sido de-

vueltas a los desposeídos. Sin embargo, la redistribución de la tierra no demostró ser una solución eficaz al problema indígena, el cual, como ahora se ha comprendido, debe tratarse como un problema cultural en el más amplio sentido del término.

Un acercamiento mucho más efectivo a la solución del problema indígena tuvo lugar en 1949, durante la presidencia del licenciado Miguel Alemán cuando se creó el Instituto Nacional Indigenista.² El primer y actual director del INI es el más destacado indigenista mexicano, doctor Alfonso Caso, cuya comprensiva definición del indígena tiene en cuenta algo más que la simple afiliación lingüística (INI, 1950:13):

“Es indio el que se siente pertenecer a una comunidad indígena, y es una comunidad indígena aquella en que predominan tipos somáticos no europeos, que habla preferentemente una lengua indígena, que posee en su cultura material y espiritual elementos indígenas en fuerte proporción y que, por último, tiene un sentido social de comunidad aislada dentro de las otras comunidades que la rodean, que la hace distinguirse a la vez de los pueblos blancos y de los mestizos”.

Los indígenas, especialmente los monolingües, viven fuera de la comunidad mexicana y no participan en su vida política, cultural y económica; son siempre los últimos en recibir los beneficios de la educación y de la higiene, impartidos por el gobierno, porque viven en los lugares montañosos más inaccesibles; no hablan español o lo hablan deficientemente; producen lo indispensable para sus necesidades y las satisfacen sólo parcialmente, resultando de todo esto el permanente estado de crisis en que se encuentran.

El objetivo inmediato del INI es llevar los beneficios de la vida moderna a los indígenas y elevar su nivel de vida dándoles medios sociales, económicos y culturales necesarios para disminuir la actual desventaja en sus relaciones

con mestizos y blancos. Cuando los grupos indígenas adquieran estos medios, se perderán las variaciones culturales y regionales que han dividido tradicionalmente a México. Como instrumento de la Revolución Mexicana, el INI tiene por meta final la supresión de las injusticias a que han estado sujetos los indígenas, por medio de la integración de los grupos nativos a la sociedad nacional mexicana (INI, 1954:266).

De 1951 a 1959, el INI estableció proyectos para la elevación cultural entre los tarahumaras de Chihuahua, los mazatecos de Veracruz, los mixtecos de Oaxaca y los tzeltales y tzotziles de Chiapas; entre estos últimos se llevó a cabo el presente estudio. De 1960 a 1966, se espera contar con 13 centros más entre los diversos grupos indígenas de México.

1. LOS INDIOS TZOTZILES DE CHIAPAS

Area

Los 182,815³ indígenas tzotziles habitantes de los Altos de Chiapas, forman uno de los 21 grupos mayas que pueblan la Península de Yucatán, el Estado de Chiapas y Guatemala (Fig. 1). Todos estos grupos tienen una población total de 2.000,000 de individuos (Morley, 1956:17-18). El nombre tzotzil tiene el significado literal de “hombres murciélagos” (Seler, 1904:233).

Los tzotziles forman uno de los grupos indígenas menos aculturados y menos asimilados⁴ de México; de ellos, muy pocos individuos dominan suficientemente el español para poder ser considerados como bilingües. Su forma de vida no ha cambiado mucho desde la Conquista y son relativamente pocos los rasgos de la cultura europea que se han añadido a su vida, fundamentalmente prehispánica.

El habitat de los nativos de los Altos de Chiapas, no lejos de la ciudad de San Cristóbal de las Casas,⁵ presenta una sucesión continua de altas y rugosas montañas cuya altura máxima es de 2,858 metros y cuyo promedio aproximado alcanza los 1,800 metros. Abruptos precipicios y profundos desfiladeros se hallan por todas partes; los valles y las llanuras son escasos y, en general, la zona entera está cubierta de abundantes árboles y de una vegetación muy densa.

Los Altos de Chiapas permanecieron separados y aislados del resto de México hasta 1950, cuando se extendió la carretera panamericana desde Tuxtla Gutiérrez, capital del Estado, hasta San Cristóbal a través de las montañas.

Debido a la elevada altitud, el clima es templado y húmedo con lluvias de verano que se prolongan desde junio hasta noviembre. El mes más caluroso del año tiene una tem-

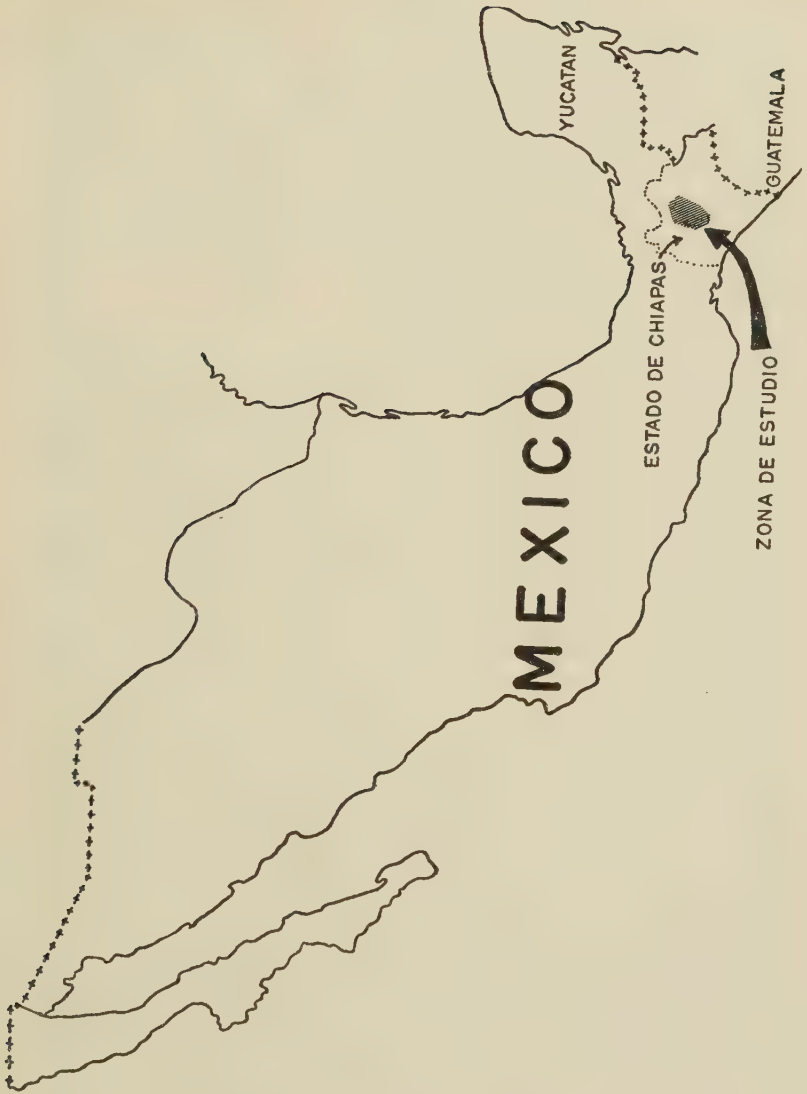


Fig. 1: *La Región Tzotzil.*

peratura promedio de 23° C. En el valle de San Cristóbal hay un promedio anual de 945 mm. de precipitación pluvial y en las montañas vecinas suele ser mucho mayor. Durante la estación de lluvias aparece la neblina al caer la tarde y llega a ser tan densa que limita la visibilidad a pocos metros. Durante la estación seca, que va de diciembre a mayo, la temperatura fluctúa entre los 3° C. y los 26° C. en la sombra y alcanza 40° C. en el sol (Villa Rojas, 1960).

Prehistoria e historia

Las evidencias arqueológicas (Adams, 1961:344) y lingüísticas (McQuown, 1961:141) indican que los primeros ancestros mayas de los tzotziles llegaron a los Altos de Chiapas en número reducido, probablemente durante el período clásico inferior (350-650 E.A.), desde el este hacia el sureste. La pequeña cantidad de restos arqueológicos que dejaron estos pueblos indica, precisamente, lo reducido que debieron haber sido en número.

Hacia el período clásico superior, la ocupación se extendió; las poblaciones se establecían regularmente en lugares altamente defensivos, en cumbres escarpadas, en peñascos, en las cimas de los cerros y aún en los más agudos picos (Adams, 1961:347), (Lowe). Una antigua fecha calendárica fue hallada en los Altos de Chiapas, cerca de Comitán; se trata de la fecha 9.17.0.0.0. de la estela Chinkultic y corresponde al 24 de enero de 771 de la era actual (Morley, 1956:446).

La enorme cantidad de topónimos náhuas de la región evidencian los antiguos contactos con los aztecas que, con toda seguridad, tuvieron lugar inmediatamente antes de la conquista, cuando la ambición política de los tenochcas provocó la rápida extensión de su imperio hacia Centroamérica. Muy poco queda en la actualidad de su influencia, exceptuando lo que se ha conservado en los topónimos, ya que las guarniciones militares que dejaron tras de sí para man-

tener el control han sido absorbidas desde entonces por la población local.

El primer encuentro de los españoles con los tzotziles debe haber ocurrido hacia 1520. Las relaciones entre ambos grupos fueron hostiles desde su comienzo; la segunda expedición a la zona, dirigida por el capitán Luis Marín en 1523, fue rechazada por los tzotziles de Chamula. En 1528, Diego de Mazariegos condujo otra campaña hasta los Altos de Chiapas y logró establecer una población europea permanente, la que llegó a constituir posteriormente, la actual ciudad de San Cristóbal (Bancroft, 1886).

En Chiapas, como en otras partes de México, los españoles se apoderaron de las mejores tierras, de los valles y de las vegas de río, y dejaron para los indígenas los lugares montañosos menos productivos. Relativamente pocos europeos se establecieron en los Altos de Chiapas en comparación con el resto de México y, como resultado, ahí la población sigue siendo predominantemente indígena: los indios sobrepasan a los no indios en una proporción aproximada de 7 por 1.

Los conquistadores impusieron su autoridad a los indígenas desplazando simplemente a los que se encontraban en los puestos más altos de las jerarquías político-religiosas, sustituyéndolos por sus correspondientes españoles. En esta forma, el *encomendero*⁶ español arrebató el mando al *cacique*⁷ indio en muchos lugares de potencialidad económica, mientras los eclesiásticos católicos tomaban el lugar de los sacerdotes nativos. El sistema colonial español estableció un tipo de control político y religioso que muy pronto condujo a la explotación económica de los indígenas. Desde la Conquista, los indios de los Altos de Chiapas han estado sometidos y han vivido al margen de la dominante sociedad hispánica.

Los *ladinos*, desde la Conquista, forman el otro grupo étnico predominante en los Altos de Chiapas. Ladino es todo aquél que hable español, vista ropa europea y no participe en la vida de una sociedad indígena, no importa cuál sea

su raza (Tax, 1942:43-48). En varias ocasiones, se han producido rebeliones indígenas como culminación de movimientos nativistas organizados para expulsar a los ladinos.

En junio de 1712 una joven indígena del pueblo tzeltal de Cancuc, propaló que la Virgen María se le había aparecido diciéndole que venía para ayudar a los indios; los funcionarios del pueblo le construyeron un pequeño santuario. En agosto del mismo año, los indios de Cancuc reunieron a los tzeltales de otros pueblos en nombre de la Santísima Virgen y los hicieron venir al suyo a presenciar la muerte de la Virgen en la cruz porque los judíos estaban llegando de San Cristóbal para matarla. En una reunión, el 10 de agosto, los indígenas enviaron 2,000 "soldados de la Virgen" para matar a los ladinos y presionar a los pueblos indígenas que aún no estaban adheridos al movimiento. En el santuario, la joven actuaba como intermediario entre la Virgen y el pueblo, hablando detrás de una gruesa estera de paja para que su voz fuera tomada por la de la Virgen. La guerra comenzó en agosto de 1712 y los pueblos indígenas no llegaron a pacificarse completamente sino hasta marzo de 1713.

Los indios de los Altos de Chiapas también tomaron parte en la guerra de castas que inflamó la zona maya de 1847 a 1901. En 1867, Pedro Díaz-Cuzcat y Agustina Gómez-Chech, nativos del municipio tzotzil de Chamula, fabricaron y vistieron un ídolo de cerámica que, según decían, había bajado de los cielos para ayudar a los indígenas y todos debían apoyarlo. El nuevo santo condujo grandes multitudes y varias chozas se construyeron alrededor de su santuario en el paraje de Tsajal Jemel. Cuando Cuzcat movía el ídolo desde el interior de una caja de madera, la multitud de los indios caía al suelo persignándose. Agustina, que interpretaba la voluntad del ídolo, oía las palabras que decía Cuzcat dentro de la caja y las repetía a la muchedumbre; llegó a ser conocida como la madre de Dios. Las autoridades de San Cristóbal, al saber de estas reuniones, intentaron impedir las, temiendo una revuelta. Cuzcat dijo a los indios que el santo

había venido únicamente para ellos y que había llegado el momento de que se deshicieran de los que no eran de su sangre; procedió, entonces, a organizar un movimiento para expulsar a los ladinos. Cuzcat hizo creer a los indios que ya no debían adorar imágenes extranjeras; los incitó a crucificar a un joven indio para que pudieran venerar a un dios nacido entre su propia gente, en lugar de a los dioses ladinos. Un muchacho de diez u once años, Domingo Gómez-Chcheb, fue elegido como el sucesor chamula de Jesucristo y crucificado el viernes santo de 1868.

En junio de 1869, el sacerdote católico de Chamula fue con tres acompañantes al santuario de Tsajal Jemel y requirió los ídolos. Los indígenas cedieron voluntariamente uno de ellos pero decidieron guardar los cuatro restantes. A su regreso a Chamula, el sacerdote y sus acompañantes fueron atacados y muertos por un grupo de 1,000 indios. Al día siguiente los mismos indios mataron a todos los blancos que encontraron; atacaron y casi tomaron, San Cristóbal. El levantamiento fue finalmente abatido, pero las guerrillas continuaron hasta octubre de 1870 (Thompson, 1954:18-20).

Los altos de Chiapas en la actualidad

En el momento presente, los indígenas tzotziles habitan 28 *municipios* en los Altos de Chiapas y se extienden por las tierras bajas hacia la frontera del Estado de Tabasco.

Un municipio es un territorio en el que los habitantes están unidos por lazos religiosos, políticos, económicos y familiares, a diferencia de otras unidades territoriales. El municipio se compone, generalmente, de un centro político-religioso donde los indios se reúnen durante los fines de semana para realizar sus actividades ceremoniales y económicas. Cada municipio posee un territorio bien delimitado, peculiaridades dialectales, costumbres uniformes, endogamia, organizaciones político-religiosas diferenciadas y un fuerte sentimiento de solidaridad contra el exterior. En estos municipios tzotziles han sobrevivido formas de vida típica-

mente indígenas más que en ninguna otra parte de México. A pesar de los 440 años de contacto con el exterior, sus lazos económicos, políticos y religiosos con el medio ladino son todavía bastante débiles; los municipios han conservado tradiciones culturales muy diferentes de las del resto de México y han permanecido como comunidades indígenas relativamente autónomas.

En la mayoría de los municipios, el número de indígenas monolingües es elevado: de 62.68% en Pantelhó a 98.76% en Chamula.⁸ En algunos de los municipios más asimilados es inferior al 50%. Los servicios educativos, ahora accesibles, ofrecen tan sólo las oportunidades más elementales para la instrucción. Probablemente no más de 3,500, del total de 182,815 tzotziles, tengan conocimiento suficiente de los rudimentos de lectura, escritura o aritmética.

Las poblaciones de los Altos de Chiapas y de Guatemala se establecieron según el patrón "centro ceremonial", esencialmente similar a uno de los patrones de asentamiento prehispánico de los mayas (Tax, 1937; Bullard, 1962; Vogt, 1961). Cada municipio consta de una cabecera, sede política y religiosa de los indígenas, y numerosos parajes integrados por grupos de chozas de paja dispersadas por la montaña. Los ladinos, cuando viven en un municipio, se concentran por lo general en el centro, en donde instalan sus tiendas y hacen negocios con los indígenas. Por otra parte, los parajes, con sus pocas casas rodeadas de milpas, constituyen la zona donde realmente radican los indígenas. Mientras los núcleos de ladinos que viven en el campo son muy pequeños, la aplastante mayoría de la población rural es indígena.

La característica más desconcertante de los Altos de Chiapas sigue siendo la existencia de indígenas y ladinos como dos grupos étnicos diferentes. Cada uno muestra formas diferentes de vida, con peculiaridades que tienden a afirmar la distancia social que los separa. Las diferencias culturales entre ambos se extienden, prácticamente, a todos los aspectos de su vida. Esta dicotomía es aún más acentuada entre la

gente de San Cristóbal, donde la cultura ladina de origen europeo ha hecho mayores progresos; es ahí donde puede verse claramente cómo los ladinos controlan la economía, la política y la propiedad en general. Los ladinos hablan español y usan ropa de tipo europeo; los indígenas usan sus trajes regionales y hablan las lenguas nativas. Las casas de los ladinos son de adobe, tienen techo de teja y están situadas a lo largo de las calles en pueblos y ciudades; los indígenas habitan chozas de paja, situadas en parajes en las montañas. El ladino desprecia el trabajo manual y recorre grandes distancias para evitarlo; el indígena concede gran valor al trabajo físico y a la habilidad para realizarlo. La concepción del mundo de los ladinos abarca la nación mexicana y la ciudad de México como su centro. Los ladinos tienen algunos conocimientos de los sucesos elementales de la historia de México y se identifican como mexicanos; los indígenas tienen una visión del mundo muy estrecha en espacio y tiempo; no tienen prácticamente, ninguna idea de la historia, exceptuando las leyes tradicionales. Su concepción del mundo se limita a su paraje y a su municipio, con los que están bien identificados.

Los indígenas desposan mujeres indígenas de otros grupos patrilineales de su propio municipio; los ladinos se casan con ladinas, por regla general. El matrimonio interétnico ocurre frecuentemente entre el hombre ladino y la mujer indígena; los hijos de estas uniones son ladinos. En cambio, los matrimonios de hombres indígenas con mujeres ladinas son casi inexistentes.

La sociedad indígena no tiene gran diferenciación de clases por posición social o por bienes. Se concede gran mérito al gasto del exceso de bienes en provecho de las actividades sociales o ceremoniales; en esta forma, no puede existir la acumulación. La sociedad ladina, por su parte, está dividida en clases sociales, de acuerdo con la riqueza. A pesar de que son pocas o ningunas las barreras raciales que impiden el movimiento entre los grupos, la tendencia de la sociedad

indígena a consumir el exceso de bienes hace más difícil el paso de sus miembros a la sociedad ladina.

Si el indígena adquiere un conocimiento fluido del español, si viste ropa ladina y sigue las costumbres ladinas, puede cruzar la barrera étnica; este cambio de *status* es difícil, pero no imposible. Cuando un indígena pasa a una sociedad ladina, generalmente entra en el nivel más bajo de la estructura de clases.

San Cristóbal y la zona circundante constituyen una unidad económica. Los ladinos de San Cristóbal viven del sobrante de alimentos que los indígenas producen; la ciudad es el centro principal de distribución y consumo de los productos agrícolas de la región. Es además el centro principal de manufactura y distribución de los artículos indígenas y, en consecuencia, el mercado principal del trabajo. El foco principal de las relaciones interétnicas está relacionado con este intercambio de artículos y servicios. En San Cristóbal hay mercado todos los días y los indígenas vienen a la ciudad desde temprano, cargando en la espalda los productos que esperan cambiar por otros o vender.

Relaciones entre indios y ladinos

Las relaciones étnicas en los Altos de Chiapas se mantienen tan desiguales como en los tiempos de la Colonia; los ladinos siempre consiguen posiciones superordinadas sobre los indígenas. La superioridad social del ladino se expresa constantemente en las formas de comportamiento que tipifican la interacción de los dos grupos. Por ejemplo, en las relaciones impersonales, los ladinos emplean términos familiares como *vos* y *tú* que implican la inferioridad social del indio; además, los indígenas reciben el nombre de su municipio—chamula, oxchuquero, pedrano, etc. Los indígenas conservan el término *kashlán*; derivado de la palabra *castellano*, para referirse a los ladinos. A los que tienen altas posiciones, se dirigen llamándoles *awalil*, dios. Cuando el indígena se dirige a un ladino siempre emplea los términos españoles

de respeto feudal: *don* y *doña*, sin importarle cuán miserable sea la situación del segundo. En cambio, los mismos términos nunca se usan para los indígenas.

Hace apenas una generación el indígena debía caminar por la calle, porque las banquetas sólo eran usadas por los ladinos. Aún hoy, en lugares donde hay aglomeraciones, como en el mercado, los ladinos empujan y, generalmente, maltratan a los indígenas. No hace mucho tiempo que en algunos lugares los indígenas tenían la prohibición de montar a caballo. Es frecuente que los indios se resistan a aceptar comida de los ladinos, por miedo a que esté envenenada. Antes de la Revolución, se exigía de los indígenas que doblaran los brazos y se inclinaran en una actitud sumisa cuando hablaran con un empleado ladino.

Como consumidores, los indios son frecuentemente tratados con brusquedad por el vendedor ladino y engañados en las medidas y en los precios; los indígenas se dan cuenta de ello, pero lo aceptan como algo inevitable en sus transacciones con los ladinos. Durante mucho tiempo los ladinos han usado el truco de hacer el metro indio de 80 cm. y el kilo de 800 gramos. Se sabe que la carne descompuesta se aparta para venderla a los indios (Villa Rojas, 1960). A la inversa, los mercaderes indígenas son obligados muchas veces por los compradores ladinos a vender a precios más bajos de los que piden los vendedores ladinos. Ya sea como consumidor o como vendedor, el indígena está siempre en desventaja cuando trata con el ladino.

Los ladinos están seguros de la superioridad de su grupo sobre los indígenas; casi siempre, esta superioridad se explica más como cultural que como racial. Incluso los indígenas parecen haber aceptado en gran parte la escala ladina de valores.⁹

Programa del INI: sus métodos y objetivos

En 1951, un año después de que se terminara la carretera Panamericana, el INI inauguró un programa de cambio cul-

tural dirigido entre los tzotziles y tzeltales. El propósito de este programa es la asimilación de estos grupos a la cultura y sociedad nacionales de México (INI, 1954:268). Su centro de operaciones se estableció en San Cristóbal. Entre sus directores han estado algunos de los destacados antropólogos mexicanos, incluyendo al doctor Gonzalo Aguirre Beltrán y a los profesores Ricardo Pozas, Julio de la Fuente, Alfonso Villa Rojas, Raúl Rodríguez y Agustín Romano, este último, su director actual.

El INI considera que el problema indígena en los Altos de Chiapas, es en gran parte, de naturaleza económica y su programa está fundado en el ataque y el manejo de las causas básicas. Su intento de elevar el nivel de vida en el área consta de dos etapas: 1) industrialización de la economía de San Cristóbal y 2) avance técnico de la economía indígena. (INI, 1954:266). Para obtener el primer objetivo, el INI está llevando a cabo un proyecto para proveer a San Cristóbal de energía eléctrica más barata que ayudará, según se espera, a transformar el sistema actual de producción manual basado en el trabajo barato, en un sistema fabril más moderno con unidades de trabajo organizadas. La segunda fase del programa del INI tiene cuatro puntos fundamentales de concentración, en su labor con los municipios indígenas de los Altos de Chiapas; estos puntos son: 1) comunicaciones, 2) salubridad, 3) educación y 4) agricultura, ganadería y silvicultura.

Bajo el proyecto de comunicaciones, el INI ha estado trabajando en la construcción de carreteras de grava (camino de penetración) que comunican los municipios indígenas con San Cristóbal; para ello ha recibido la colaboración del Estado. Ha ayudado, además, a organizar cooperativas dentro de los municipios para la compra de vehículos para el transporte de mercancía y de pasajeros en las carreteras.

Uno de los aspectos más importantes del trabajo del INI es el programa médico. La atención médica está ahora al alcance de cuatro clínicas y ocho puestos médicos. La medicina

preventiva ha tomado gran importancia desde el principio en las campañas extensas del INI contra la viruela, la tifoidea, la tos ferina, el tétano y el tifo. En el programa de medicina preventiva se incluyen las campañas para la protección y para el perfeccionamiento del abastecimiento de agua, los programas de construcción de viviendas, construcción e instalación de letrinas, baños públicos, peluquerías, etc. Entre los métodos usados para incrementar la aceptación de la medicina moderna, se encuentran las cartillas ilustradas escritas en tzotzil, el teatro guiñol y las técnicas audiovisuales.

El programa educacional intenta reforzar el sistema de escuelas rurales federales; el INI ha construido muchas escuelas en varios municipios indígenas, donde la meta es la enseñanza de la aritmética elemental así como la alfabetización en tzotzil y en español. Generalmente, se ofrecen los tres primeros años de instrucción.

Los programas de agricultura, ganadería y silvicultura también están a cargo del Centro del INI en San Cristóbal, donde existe una gran estación agrícola experimental.

El INI elige jóvenes indígenas de ambos sexos para enviarlos al centro de San Cristóbal; allí reciben la oportunidad de continuar la instrucción primaria, de aumentar sus conocimientos del español; se les proporciona entrenamiento médico, educacional, agrícola, etc. Después de dos o tres años de preparación regresan a sus municipios como "promotores culturales" del INI, para poner en práctica los conocimientos recién adquiridos entre su pueblo. Hasta la fecha, han sido entrenados por el INI varios cientos de jóvenes indígenas.

Para apoyar este programa, el INI ha intentado transformar la forma indígena de gobierno municipal. Se espera alterar el gobierno actual disminuyendo el número de funcionarios, secularizando el poder, incrementando la autoridad del presidente municipal, sustituyendo la remuneración monetaria por el prestigio como pago a los servicios públicos, sustituyendo a los secretarios ladinos por los correspondientes indígenas. La asimilación de los tzotziles a la cultura y

a la sociedad mexicanas depende en gran parte de la realización de estos objetivos (INI, 1954:268).

Problema

Este estudio está fundado en la teoría de la sustitución funcional de los rasgos culturales elaborada por Barnett, (1942) aplicada al problema de la introducción de la medicina moderna entre los tzotziles. Dicha teoría se pone a prueba al estudiar el impacto que ha tenido el programa médico del INI en la medicina tzotzil tradicional.

Método

El presente es un estudio comparativo de dos grupos indígenas. El primer grupo es de Larraínzar, donde las campañas de medicina preventiva del INI han penetrado pero donde no existe la atención médica moderna, a excepción de la venta de algunas medicinas de patente efectuada en la cabecera. Este grupo nunca había recibido tratamiento moderno y se valía, exclusivamente, de la medicina tzotzil tradicional. El segundo grupo se eligió entre los pacientes tzotziles que solicitaron atención en tres clínicas y dos puestos médicos del INI. La mayor parte de ellos habían recibido el tratamiento moderno anteriormente, y por lo tanto eran patrocinadores de la medicina de transición. Usaremos esta frase —medicina de transición— para referirnos a la combinación de los conceptos y prácticas de medicina modernos y tradicionales, que resultan cuando los indígenas asisten a las clínicas del INI.

Parte 1: En octubre y noviembre de 1957 se inició en Larraínzar un estudio de diez meses sobre medicina tzotzil tradicional, fue continuado de julio 8 hasta diciembre 19 de 1959 y finalizó en abril y mayo de 1960. Durante este tiempo, se entró en contacto con treinta y ocho informantes indígenas adultos (35 hombres y 3 mujeres), cuyas edades fluctuaban entre los veinte y los setenta años. Dieciséis de ellos

eran curanderos y cuatro mantenían generalmente cargos políticos en el municipio; el resto eran agricultores y amas de casa. Todos ellos nacieron y vivieron toda su vida en Larraínzar, con la excepción de cuatro informantes del vecino municipio de Chamula. Todos, menos dos, estaban casados. Ninguno de ellos había ido a la escuela o recibido ayuda médica moderna.

Exceptuando uno, todos ellos eran tzotziles monolingües y profesaban la variedad del catolicismo propio de Larraínzar.

Esta fase del estudio fue planeada para analizar y para hacer una descripción de la medicina tzotzil tradicional antes de que entrara en contacto con la medicina moderna. En primer lugar, y para fijar una amplia base de entendimiento, se reunieron datos etnográficos referentes a la economía, a la organización social y a la religión de Larraínzar. En seguida se procedió a estudiar la teoría tzotzil de las causas de enfermedad, los nombres con que las enfermedades se conocen comunmente y se determinaron síntomas, causas y terapéutica de ellas.

De esta manera se estableció el sistema tzotzil de clasificación de las enfermedades. El investigador asistió a 27 curaciones y a 6 ceremonias de hechicería, las que estudió detalladamente con la ayuda de fotografías y de grabaciones en cinta magnética. Además, fueron enviadas 39 especies de yerbas a las compañías farmacéuticas CIBA, Pfizer y Lederle, para su identificación y análisis.

Parte 2: El estudio de la medicina de transición se llevó a cabo de junio a noviembre de 1960. Durante estos seis meses, un total de 172 pacientes tzotziles (171 hombres y una mujer) fueron entrevistados por el señor Pascual Hernández y por el autor. 106 de ellos fueron seleccionados de la clínica central de San Cristóbal, 15 provenían de Chamula, 20 de Chilil, 20 de Zinacantán y 11 de Romerillo (Fig. 2). Estos pacientes eran nativos de diferentes municipios de los Altos de Chiapas: 68 de Zinacantán, 38 de Chamula, 24 de Huitán, 17 de Chenalhó, 12 de San Cristóbal, 3 de Chalchihui-

tán, 3 de Larraínzar, 3 de Teopisca, 2 de Mitontic, 1 de Magdalena y 1 de Venustiano Carranza. La edad de estos pacientes fluctuaba entre los 16 y poco más de los 70 años; dos de ellos declararon que ejercían como curanderos entre su gente.

El grupo clínico era heterogéneo y representaba una escala muy amplia en el contínuum de aculturación, incluyendo desde los indios más conservadores hasta los que han aceptado muchos rasgos culturales de los ladinos. De ellos, 82 (48%) hablaban únicamente tzotzil, en tanto que los 90 restantes (52%) poseían conocimientos suficientes del español para poder ser considerados como bilingües, muy pocos podían hablar el español bien. 142 (83%) nunca habían ido a la escuela y los 30 restantes (17%) habían cursado un promedio de 2.6 años de instrucción. 138 (80%) vestían trajes regionales de sus municipios respectivos, mientras los otros 34 (20%) usaban ya ropa combinada india y ladina o completamente ladina.

La gran mayoría de los pacientes del grupo clínico parecían haber aceptado un poco más de la cultura ladina que el grupo de Larraínzar; muchos de ellos iban a la clínica por primera vez. Todos los pacientes se identificaban con la cultura indígena en el habla, en el vestido, en la instrucción o en la ausencia de la misma y vivían y participaban en las sociedades indígenas de sus respectivos municipios. Por otra parte, cerca del 20% del grupo clínico —con los que se había entrado en contacto en la Clínica Central de San Cristóbal— parecían haber aceptado mucho de la cultura ladina en el habla, en el vestido y en la instrucción; la mayoría de ellos vivían en lugares cercanos a la carretera panamericana o en las afueras de San Cristóbal y habían recibido tratamiento médico moderno anteriormente. Algunos de los pacientes estaban al margen de la sociedad indígena y se habían asimilado al menos en parte a la sociedad ladina; se han incluido en el grupo clínico porque, a pesar de todo, mantenían suficientes rasgos culturales indígenas para poder ser considerados como tales. El nivel cultural en el gru-

SERVICIOS MEDICOS

- CLINICA
 ▣ PUESTO MEDICO

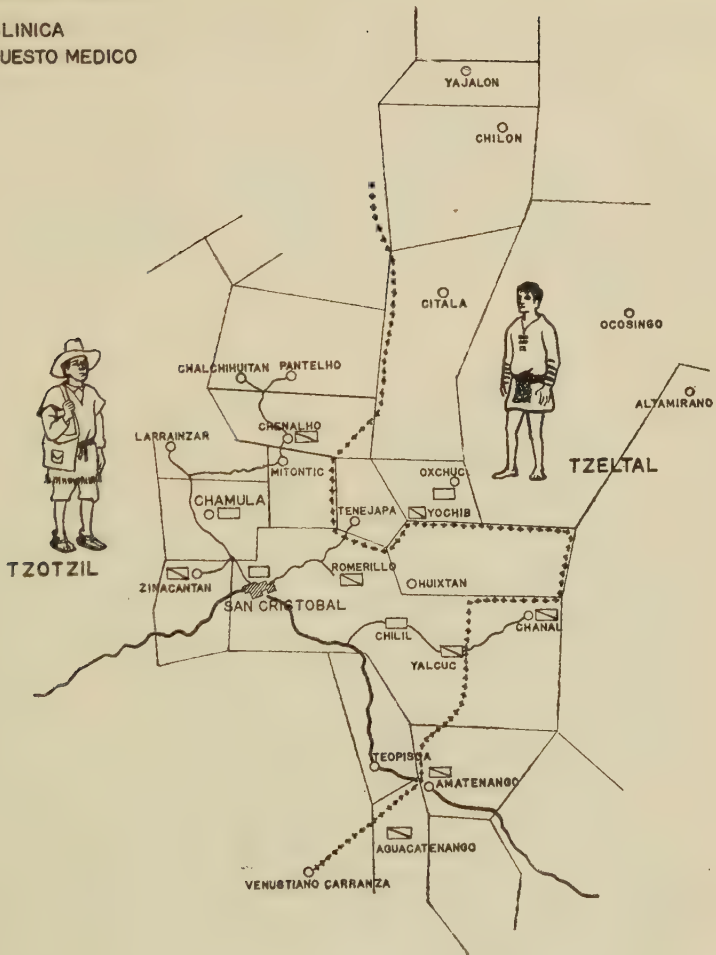


Fig. 2: Area de acción del Centro Coordinador Tzeltal-Tzotzil.

po clínico variaba desde el típico de los municipios tzotziles más aislados en los Altos de Chiapas, hasta el de los niveles más bajos de la sociedad ladina de San Cristóbal.

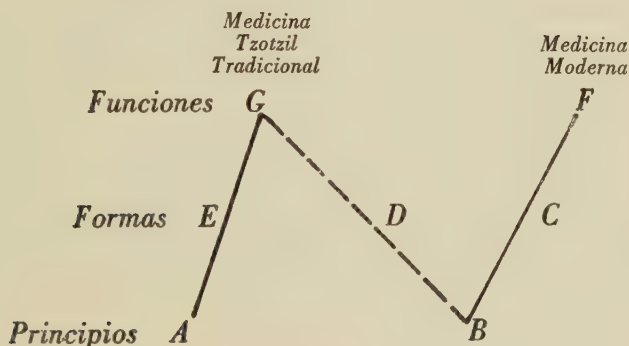
Los conceptos que el grupo clínico poseía sobre la enfermedad, fueron estudiados a través de un cuestionario cuyos resultados se compararon con los proporcionados por el grupo de Larraínzar, para obtener una observación más profunda de la reacción de los indígenas a la medicina moderna y del impacto de ésta en sus creencias y prácticas médicas tradicionales.

Teoría

Las principales conclusiones teóricas de este estudio están descritas por Linton, Barnett, Spicer y otros. Usando los conceptos de Linton de *forma* y *función*, Barnett añade el de *principio* como característico de los rasgos culturales. Según este sistema, el principio o tema de la medicina tzotzil tradicional es una conjugación de causas mágico-religiosas, mientras que en la medicina moderna los principios fundamentales de causación son científicos. En general, un principio es un sistema operativo, un plan, alrededor del cual se forma la conducta humana.

Linton (1936), ha demostrado la importancia de la conexión existente entre la forma dada de un rasgo y las relaciones de función y significado en una cultura específica. De acuerdo con Spicer y otros (1961:532), cuando dos tradiciones culturales diferentes entran en contacto bajo las condiciones de un cambio cultural dirigido, se da la integración fusional, siempre y cuando las formas de la cultura dominante se combinen con los principios de la cultura subordinada. Es la ruptura de las conexiones de forma y principio debida a la profundización en los principios básicos o a la introducción de nuevos principios, la que produce la concurrencia de diferentes funciones que se ha observado. Spicer y otros (1961:531), denominan a este proceso *integración asimilativa*. La fórmula de Barnett, para la sustitución funcio-

nal de rasgos culturales que produce estas asociaciones alternativas y que caracteriza la situación de contacto cultural de la medicina tzotzil tradicional con la medicina moderna, es la siguiente:



Medicina Tzotzil Tradicional: AEG (rasgo cultural).

Principio A = Causas mágico-religiosas de las enfermedades.

Forma E = prácticas curativas mágico-religiosas.

Función G = mantenimiento de la salud por medio del establecimiento de relaciones armoniosas entre el individuo y las fuerzas sobrenaturales.

Medicina Moderna: BCF (rasgo cultural).

Principio B = Causas científicas de las enfermedades.

Forma C = prácticas médicas modernas.

Función F = mantenimiento de la salud conservando el cuerpo libre de gérmenes.

Medicina de Transición: BDG-AEG (rasgo cultural) alternativas.

Forma D = prácticas curativas tzotziles y modernas combinadas por los pacientes de la clínica.

En el diagrama, A y B se simbolizan diferentes principios; C, D y E representan diferentes formas, aunque D puede tomar como modelo tanto a C como a E; F y G representan diferentes funciones. Cada línea simboliza un rasgo y, la convergencia de las dos, el reconocimiento de una función común para ambas en G, o un principio común que actúa sobre ellas en B. La divergencia de las líneas representa diferentes funciones existentes en F y G, la conexión de los rasgos por un principio común en B, o una diferencia en los principios en A y B, conectados por una función común en G. La línea BCF (medicina moderna) puede tomarse como la línea que oscila hacia la izquierda sobre el punto B para crear la síntesis de la medicina tzotzil tradicional con la moderna (BDG), que opera con la medicina tradicional y la sustituye (AEG).

Hipótesis

1. El grupo clínico acepta la medicina moderna (BCF), más como una alternativa que como un sustituto de la medicina tzotzil tradicional (AEG). Por lo tanto, en las curaciones difíciles quienes recurren a la medicina de transición vacilan entre los dos sistemas de medicina que están a su alcance (Linton 1936:273).

2. En la medida que las formas de la medicina moderna se convierten en alternativas aceptadas de las de la medicina tradicional (D), aquéllas (C) se funden con los principios de esta última (A), los cuales predominan en la medicina de transición (Linton, 1937:406).

3. El tratamiento moderno se acepta más rápidamente para enfermedades como la viruela, la tos ferina, el tifo, etc., consideradas por los tzotziles como compartidas con el resto de la humanidad, que para los males que ellos interpretan como resultantes de la hechicería y que, por tanto, son propios de los indígenas (Foster, 1952:11).

4. Los principios de la medicina tradicional y los de la moderna se componen de partes interrelacionadas funcional-

mente de tal forma que el cambio en una parte implica automáticamente la alteración en las partes conexas (Linton, 1936:397). Por lo tanto, los individuos del grupo clínico que han recibido tratamiento moderno para el mismo mal en ocasiones diferentes, comienzan a cambiar sus conceptos acerca de los principios de la enfermedad para la que no han recibido tratamiento. Por ejemplo, un paciente tratado varias veces en la clínica a causa de las enfermedades A, B, C, y D puede cambiar su concepto del tratamiento requerido por la enfermedad E, aunque nunca haya recibido tratamiento por causa de ella.

5. Las formas terapéuticas modernas (C), se integran a la medicina tradicional, dándoles funciones mágico-religiosas (G) y son aceptadas como alternativas a los remedios tradicionales, porque se conciben como un tipo de magia más efectiva que la conocida (Linton, 1936:406; Hsu, 1955:148-49).

6. La medicina moderna se acepta y se integra a las prácticas tradicionales más rápidamente, cuando el médico es capaz de ganar el respeto y la colaboración de aquellos que gozan de gran prestigio en la organización social tradicional (Foster, 1955:24). Si han de realizarse los objetivos del INI, el médico moderno debe complementar al curandero tradicional más que intentar excluirlo (Leighton y Leighton, 1944:cap. 5). La comunicación entre las culturas debe enfatizarse al máximo (Adams, 1956:15; Hall and Whyte, 1961:12; Saunders, 1954:217).

7. En la fase de la integración asimilativa, los practicantes de la medicina de transición obtienen nuevas comprensiones, más penetrantes de los principios tradicionales de la enfermedad. No sólo las formas, sino también los principios de la medicina moderna, se introducen en la cultura subordinada. Como se encuentran separadas las conexiones tradicionales de principio y forma (AE), su concepción del mundo (A) tiende a aproximarse a la de los ladinos (B). Sólo cuando esto sucede se sustituyen las funciones de la medicina tzotzil tradicional (G) por las de la medicina moderna (F) (Spicer, 1956:532).

2. LARRAINZAR, UN MUNICIPIO MAYA EN LOS ALTOS DE CHIAPAS

Introducción

El municipio de Larraínzar está situado en una de las zonas de habla tzotzil más aisladas y conservadoras de los Altos de Chiapas. Sus límites circunscriben una área de 142 km. cuadrados ocupada por la cabecera municipal, el centro político, ceremonial, y económico, y muchos parajes pequeños diseminados por toda la región. La altitud del municipio varía entre 1,000 y 2,200 metros; en uno de los puntos más elevados está situada la cabecera. Como era de esperarse, existe una amplia variedad de flora; naranjos y platanales en las altitudes templadas y espesos bosques de pino en las zonas más altas.

La cabecera, formada por una iglesia, un edificio municipal y algunos cientos de casas pequeñas, se encuentra a unos 28 kilómetros hacia el noroeste de San Cristóbal: lo habitan, casi exclusivamente, ladinos que viven gracias a sus actividades comerciales con los indígenas.

Larraínzar está entrando lentamente en una etapa de transición, después de haber pasado por un largo período de muy poco cambio. Actualmente, no es ni una comunidad indígena autónoma ni una típica sociedad campesina¹⁰ mexicana; aunque predominan las características de la primera, están ganando importancia las de la segunda. Los cambios que en este momento tienen lugar en Larraínzar son, probablemente, el resultado de los avances recientes en el camino de grava que comunica al centro del pueblo con San Cristóbal y que ha creado más lazos económicos, políticos y religiosos con el mundo ladino.

Prehistoria e historia

Una tradición, en Larraínzar, enlaza los orígenes de los tzotziles con la cultura maya antigua. Según esta tradición, los ancestros de los tzotziles habitaron un lugar, situado al este de su localidad actual, llamado *Vashak Men*, en un elegante palacio construido con camadas de piedra superpuestas. Estos primeros habitantes abandonaron *Vashak Men* y emigraron en las cuatro direcciones, convirtiéndose en los dioses de las cuatro esquinas del mundo. Los tzotziles descienden del grupo que se dirigió hacia el oeste. En la actualidad, los dioses de las cuatro esquinas también reciben el nombre de *Vashak Men* y soportan al mundo sobre sus hombros.

A lo largo de su historia el pueblo ha tenido designaciones de origen tzotzil, nahua, colonial y moderno. De acuerdo con la tradición local, los primeros fundadores fueron llevados hasta ese lugar por San Andrés, patrón del municipio, y provenían de algún lugar situado al este. El centro del pueblo se estableció en un lugar cerca de dos kilómetros hacia el sur del centro actual, dentro de los límites contemporáneos del municipio de Chamula. Se creyó que el sitio era muy pequeño y se decidió cambiarlo a donde hoy se encuentra. Este lugar es notable por una gran cueva de roca blanca de la cual tomó su nombre el primer pueblo.

Hacia 1591, tenía el nombre tzotzil de *Zacanch'en* (tzotzil: *zacan*, blanco y *ch'en*, cueva) que, indudablemente, es de origen prehispánico (De Ara, 1591:292).

A la llegada de los aztecas, quienes extendieron su imperio hasta este territorio en la última parte del siglo XV, el nombre tzotzil se tradujo al náhuatl como *Istacostoc* (Calnek, 1961:2), el cual servía, probablemente, como nombre oficial durante aquel período de dominación. Cuando se introdujo el cristianismo, después de la conquista, los españoles formaron una nomenclatura nueva agregando al nombre náhuatl el de un santo patrón; así, en tiempos de la Colonia, recibió el nombre de San Andrés Istacostoc. Este

nombre permaneció hasta los principios de 1930 cuando, durante una de las campañas anticlericales del gobierno, fue suprimido el nombre del santo y el municipio se llamó, oficialmente, Larraínzar, nombre de un héroe local. Sin embargo, extraoficialmente, se ha seguido denominando San Andrés Chamula.

Situación actual

De acuerdo con los resultados preliminares de censo de 1960, la población total de Larraínzar es de 7,285.¹¹ Se considera que el área está seriamente sobrepoblada, con una densidad de población de 51 habitantes por kilómetro cuadrado. Los habitantes ladinos viven en casas de adobe con techos de teja, se concentran en la cabecera y suman 608 (Fig. A); mientras que los 6,677 indígenas viven en chozas de paja y están dispersos en parajes por la montaña (Fig. B). La choza indígena de Larraínzar pertenece al mismo tipo de las que se encuentran por toda la región Tzeltal-Tzotzil: La base es generalmente rectangular, algunas veces cuadrada, y mide usualmente cerca de 3.5 x 4.5 metros, permitiendo una superficie de 16 metros cuadrados.

El armazón está formado con un sistema de postes. El techo de paja está amarrado al armazón formando un agudo pico, con una gran abertura para el escape del humo. Las paredes se arman con postes delgados y los huecos se rellenan, en uno o dos lados, con lodo. Al frente hay una pequeña puerta hecha con dos tablas para formar la entrada.

La choza sirve de cuarto de dormir, despensa y cocina. Lo que salta a la vista al entrar en una choza es el fuego siempre vivo en el centro. La mayor parte de los alimentos se hierven en pequeños botes que cuelgan sobre el fuego, suspendidos por unos alambres del armazón superior. El comal de las tortillas se sostiene sobre el fuego con tres piedras. En un rincón suele encontrarse una mesa pequeña donde se preparan las comidas. Algunas veces destaca un molinillo fabricado para maíz, adherido a la mesa, que es uno de los

pocos productos modernos de la choza, aunque generalmente se encuentra el prehispánico.

En Larraínzar, así como en toda la zona de los Altos de Chiapas, las diferencias étnicas entre indios y ladinos son manifiestas. El indígena usa trajes tejidos a mano tanto para hombres como para mujeres; el ladino viste ropa occidental fabricada, de variados estilos y colores. El uso de calzado es más común entre los ladinos que entre los indígenas. Probablemente no más del diez por ciento de los hombres indígenas usen *huaraches*¹² o kaites y ninguno usa zapatos; las mujeres y los niños andan descalzos. El atavío indígena tiene gran importancia social y cultural; asocia al portador con la cultura indígena y crea una fuerte conciencia de grupo entre los miembros de la comunidad indígena, lo cual los aparta de otras comunidades.

Prácticamente todos los ladinos son bilingües y conocen, por lo menos, lo necesario de tzotzil para llevar a cabo sus relaciones comerciales con los indígenas. Los indígenas, por otra parte, no son bilingües; en 1940, sólo 1.33% de los indígenas de Larraínzar conocían suficiente español para ser considerados bilingües (INI, 1950:38).

Existen ocho escuelas en el municipio de Larraínzar, con un total de 536 niños inscritos; aproximadamente 107 de ellos son ladinos y los restantes indígenas. Cinco de éstas son escuelas federales, dos son sostenidas por el INI y una está bajo los auspicios del Estado. Se imparte un máximo de cuatro años de instrucción.

Estos cálculos sobre la asistencia escolar en Larraínzar son muy relativos, ya que el número de niños que asisten diariamente a clase es mucho menor que el citado. Hay una gran desproporción entre el número de niños inscritos en la escuela y el de los que regularmente asisten a ella. Probablemente no más de uno de cada ocho o diez niños indígenas en edad escolar esté recibiendo educación. La limitación de los recursos y facilidades educacionales explica esta situación parcialmente. La educación de la población indígena es de reciente introducción y ha tenido que enfrentar una gran re-

sistencia por parte de la generación más vieja que considera que el trabajo de campo, el cuidado de las ovejas y la contribución al bienestar económico de la familia son más importantes que asistir a la escuela, donde “solo se pierde el tiempo”. Fue probablemente esta actitud la que motivó el incendio de la escuela del paraje de Talonvits y otros de protesta durante los años de mayor actividad del INI en el área. En consecuencia, muy pocos niños indígenas van a la escuela; los que asisten aprenden únicamente unas cuantas palabras en español y adquieren algunos pobres conocimientos hasta que terminan su breve experiencia educacional y son llamados para seguir el camino de sus ancestros.

Para el indígena, Larraínzar es una entidad sociocultural prácticamente autónoma e independiente; sus recursos satisfacen casi todas sus necesidades sin hacerle necesaria la dependencia del exterior. La cabecera es el asiento de la vida política, religiosa y económica de la población indígena.

Los ladinos, en cambio, dependen de los recursos locales tanto como de la economía nacional. Aunque muchos producen parte de su alimentación, generalmente la complementan con sus negocios con los indígenas. Algunos son artesanos, sastres, carpinteros, peluqueros, etc. La mayoría de las familias ladinas tiene tiendas de capital muy reducido y vende a los indígenas varios tipos de artículos manufacturados; el comercio más importante es el del aguardiente.¹³

Hace cerca de cinco años, los ladinos de Larraínzar organizaron una cooperativa y compraron un camión nuevo de una tonelada. Desde entonces, este vehículo ha dado servicios de carga y de pasajeros por el maltrecho camino que comunica a la cabecera con San Cristóbal, creando así un contacto más con el mundo moderno.

Economía

A pesar de los 442 años que han pasado desde la llegada de los primeros europeos, la economía de la población indígena de Larraínzar, así como la de casi todos los grupos de

las Tierras Altas de la zona maya, es esencialmente prehispánica (Vogt, 1961:142) (Wagley, 1941). Los indígenas aún practican la forma tradicional de cultivo de roza; usan seres humanos como bestias de carga y utilizan el antiguo sistema mesoamericano de mercado. Desde la conquista, se han introducido algunas plantas europeas y han sido añadidas a los tradicionales cultivos básicos de maíz y frijol. Las innovaciones técnicas son pocas; aunque se adoptó el azadón para surcar la tierra, no se usa el arado. Se introdujeron animales domésticos como cabras, ovejas, gallinas, puercos, mulas, caballos y burros. El borrego hizo de la lana el material básico del vestido; pero la técnica de hilado y muchos otros aspectos del vestido no han sufrido modificaciones en cientos de años.

La estricta división del trabajo por sexos lleva a un alto grado la interdependencia de hombre y mujer y hace de la familia extensa una unidad económica y social sólidamente integrada. Prácticamente todas las necesidades de los miembros se satisfacen dentro de la familia. El hombre debe construir y reparar la casa, además de suministrar alimento. La mujer debe preparar la comida, hacer la ropa para la familia y atender las necesidades de los niños. El matrimonio ofrece grandes ventajas económicas y personales y la vida familiar es el denominador común de la experiencia de todo indígena. Pocas personas permanecen solteras; la sobrevivencia como individuo fuera de la maraña de las relaciones complementarias del parentesco, no sólo es poco práctica, sino indeseable para un indígena.

Propiedad y herencia de la tierra

Hasta hace poco tiempo, el patrón prehistórico de propiedad de la tierra era el predominante en Larraínzar. Según este sistema, para adquirir tierras, el individuo debía trasladarse a una localidad deshabitada y comenzar a abrir claros en el monte virgen, preparándolos para la siembra. Al establecer allí a su familia, confirmaba la posesión de la tierra.

Como sus hijos nacerían y crecerían en las tierras del padre, la posesión por parte de ellos también quedaba establecida. El patriarca dirigía sus esfuerzos hacia la explotación de la tierra y, a su muerte, sus pertenencias eran generalmente divididas entre sus hijos. Después de algunas generaciones, el ancestro, propietario original de la tierra, tomaba dimensiones mitológicas y sus descendientes se dispersaban por un territorio considerable.

Este sistema prehispánico aún funciona en las zonas más aisladas de Larraínzar y en las cercanías de Santa Marta, Santiago y San Pablo Chalchihuitán. Como las nuevas tierras ya no son accesibles en las regiones más densamente pobladas, las amplias unidades de parentesco se han ido reduciendo porque sus miembros se trasladan a otras regiones en busca de tierras. El principio de la propiedad comunal ha cedido su lugar, paulatinamente, a la institución de la propiedad privada. Hoy, con la excepción de los manantiales, algunas tierras de pastoreo y el territorio marginal no poseído, la mayoría de las tierras de Larraínzar son propiedad privada y se heredan por el lado paterno. Actualmente es común que los indígenas soliciten documentos para certificar su propiedad legal de la tierra.

Larraínzar se compone de pequeñas parcelas. De acuerdo con los datos preliminares del censo de 1960, existían 1,221 propietarios (1,204 indígenas y 17 ladinos), cuyos cultivos alcanzaban un total de 4,677.25 hectáreas; un promedio de 3.82 hectáreas por propietario, 0.69 por persona, lo cual indica una alarmante escasez de tierras.

Agricultura

La tierra de cultivo en Larraínzar se divide en una zona templada, situada de 1,000 a 1,600 metros sobre el nivel del mar y una zona fría, de 1,600 a 2,200 metros. La temporada de cultivo es más larga en la altitud más baja y algunas veces permite dos plantaciones por año. Generalmente hay una

variedad mayor de productos en la zona templada que en la fría.

Las actividades agrícolas se rigen por la versión de Larraínzar del calendario agrícola maya prehispánico, usado hasta la fecha. Este sistema divide los años en 18 meses de 20 días cada uno y un mes de cinco días.¹⁴ Cada mes de 20 días se destina tradicionalmente a determinadas actividades agrícolas. Por ejemplo, durante el mes *mukta sak* (marzo 2-21) las tierras de las regiones templadas están preparadas para emplear las técnicas de roza; se planta maíz, frijol, calabaza y papa. En *mok* (marzo 22-abril 10), el mes siguiente, se siguen las mismas actividades en la región fría. En la zona templada se cosechan limas, aguacates y trigo. El campo es deshierbado dos veces por año. La mayoría de los cultivos de la zona fría se cosechan durante la última mitad del verano o del otoño.

Como en los tiempos prehispánicos, las tierras nuevas se preparan durante los meses de invierno. Se talan los árboles y se quema la vegetación de las tierras que se van a cultivar por primera vez. Tanto las tierras nuevas como las que ya han sido cultivadas se surcan con el azadón, ya que el arado aún no ha sido introducido. Este método es extremadamente costoso en cuanto al trabajo. De acuerdo con Pozas (1959: 79), roturar una hectárea de tierra nueva y ponerla en condiciones para la siembra, lleva 115 días-hombre de trabajo; preparar la tierra, que ya ha sido sembrada, requiere 34 días.

Para sembrar el campo se hace un pequeño hoyo con un palo, se echa en el fondo un fertilizante, como excremento de caballo o de mula, se agregan las semillas, se cubren éstas con tierra y se echa agua para hacerlas crecer. El acto suele ir acompañado de oraciones a los dioses de la tierra para solicitar éxito y abundancia en la cosecha.

Todos los miembros de la familia, incluyendo mujeres y niños, acuden en ayuda del hombre cuando hay trabajo en el campo, especialmente durante la primavera y el verano. El hombre que tiene muchos hijos fuertes es considerado ri-

co porque, mientras ellos vivan en su casa, nunca le faltará ayuda. Aquellos indígenas que poseen mayores extensiones de tierra suelen contratar a los que tienen poca o a los que carecen de ella. La jornada de trabajo en el campo, que dura aproximadamente nueve horas, recibe un pago de tres pesos además de la comida.

El cultivo principal de Larraínzar es el maíz que, por la importancia que se le da, es el rasero de la riqueza. La escasez y pobreza de la tierra y las primitivas técnicas agrícolas empleadas, hacen del maíz un cultivo intensivo del que el campesino trata de obtener la máxima cosecha de la mínima extensión de tierra.

La pobreza de las cosechas de maíz se debe también a la diversidad de plantas que forman el “complejo milpa”. Ciertas variedades de frijol, segundo cultivo en importancia, se plantan siempre con el maíz; lo mismo sucede con la calabaza, la papa y las judías. Además de estos cultivos, la economía se complementa con la siembra de trigo, chícharo, camote, café, caña, col, lechuga, ajo, cebolla, chile, duraznos, cerezas, naranjas, aguacates, plátanos, jitomates, etc., que varían según la altitud de la zona en la que crecen.

Debido a la variedad de cultivos, en algunas regiones las tierras se agotan rápidamente. No es difícil encontrar maíz, frijol, calabaza y papas creciendo en la misma tierra. Para fertilizar las tierras se usan cenizas y excremento de caballo, mula, borrego y vaca. Sin embargo, los campesinos juzgan necesario practicar la rotación de cultivos y dejar descansar la tierra durante un año o más antes de volver a sembrarla. El agricultor no suele sembrar más de la mitad de sus tierras en la misma temporada. Los sembradíos sufren constantemente los estragos de heladas y sequías y los ocasionados por los animales salvajes y domésticos, que hacen aún menos productivos sus esfuerzos.

Animales domésticos

Los principales animales domésticos en Larraínzar son las

gallinas, los pavos, los borregos, los puercos, las vacas, las mulas y los caballos. Todos ellos, excepto el pavo, fueron introducidos por los españoles. Así todos los indígenas crían gallinas; generalmente, venden los huevos a los ladinos en lugar de comerlos. Los pavos son menos comunes que las gallinas; la carne de ambos se come solamente en ocasiones ceremoniales. Probablemente no más del 20% de las familias indígenas de Larraínzar posee ovejas y, aunque algunos de los rebaños son numerosos, la mayoría no promedia más de seis u ocho animales. La utilidad principal de las ovejas es la producción de lana para ropa. Borregos y puercos se venden generalmente a los ladinos, quienes los matan para consumir su carne. Es muy poco común que una familia indígena posea una vaca y las que la tienen, generalmente venden la leche. Una pequeña minoría de indígenas posee caballos, siempre de muy baja calidad. Las mulas son aún más escasas y más altamente valoradas; los indígenas utilizan ambos animales como bestias de carga y, casi nunca, de montura.

Trabajo asalariado

En Larraínzar existen pocas fuentes de trabajo asalariado y las que existen son muy pobremente remuneradas. Solamente los indígenas más pobres se ven forzados a vender su trabajo pero siempre tratan de mantener unidades familiares económicamente independientes. El trabajo asalariado es visto como indeseable porque aparta al indígena de su familia y lo lleva hacia lugares extraños y hostiles en los que tiene pocas posibilidades de defenderse.

En los Altos de Chiapas el trabajo asalariado ha sido siempre ocasión de contacto entre indios y ladinos y las relaciones entre los grupos han cristalizado, a menudo, en situaciones conflictivas. Los indígenas que no tienen tierras suelen verse obligados a trabajar para aquellos que las tienen; tal trabajo suele remunerarse con tres pesos al día, además de la comida. Los indígenas necesitan frecuentemente trabajar para los ladinos, ya sea en sus fincas o en los solares de sus

casas en la cabecera. El pago acostumbrado por ese trabajo es de cinco pesos al día. Muchos ladinos prefieren pagar las labores del indígena con aguardiente y no con dinero, porque han encontrado que ésta es una forma más efectiva de mantener dependientes de ellos a sus empleados. En muchas ocasiones el ladino hace un trato con un grupo de indígenas para la realización de algún trabajo prolongado (como la reparación de una barda, etc.) a cambio de uno o dos litros de aguardiente por persona al día.

Durante muchos años los indígenas de Larraínzar y de los Altos de Chiapas en general, han ido a trabajar en las fincas cafeteras de las tierras bajas, cerca de Tapachula, Chiapas. Eran solicitados por los contratadores ladinos que actuaban como intermediarios con los dueños de la finca. Eran notorios los abusos, los malos tratos y la explotación que sufrían los indígenas por parte de esos individuos. Uno de los métodos tradicionales que usaban para reclutar trabajadores era el préstamo de dinero al indígena para lograr que éste se embriagara; una vez bajo la influencia del alcohol, lo engañaban para obtener su huella dactilar en el contrato de trabajo. Al recobrar el conocimiento, el ladino le recordaba su deuda y le informaba que había estado de acuerdo en cubrirla yendo a las plantaciones por tantos meses. Si el indígena prefería resistir, el ladino lo golpeaba hasta someterlo y convencerlo a hacer el camino de varios días hasta la finca.

A partir de la construcción de la carretera panamericana y de la llegada del INI a los Altos de Chiapas, las prácticas y abusos de los reclutadores se han modificado considerablemente, gracias a las reglamentaciones y al control gubernamental. Actualmente los indígenas contratados van en grupo o son transportados en camiones que proporcionan los mismos dueños de las plantaciones, hasta Arriaga, Chiapas, donde toman el tren que los lleva a Tapachula. Llegados a su destino, son llevados a la plantación que los contrató, viven en unos barracones y comen los alimentos que les entrega el patrón ladino.

Frecuentemente estas facilidades resultan muy pobres aún

para los niveles indígenas, como lo es el trato que los indios reciben de los superintendentes ladinos (Pozas, 1959:128-30). Los indígenas permanecen durante varios meses en las tierras bajas; su salud se quebranta por las horas de trabajo excesivamente fatigoso, por el clima insalubre y por las pobres condiciones de vida. Muchos de ellos se enfermaban y morían de paludismo o de otras enfermedades de los climas cálidos y húmedos. Las migraciones a las fincas cafetaleras son muy temidas por la alta escala de mortandad que traen consigo.

Alimentación

La base de la nutrición la compone el maíz en forma de tortillas y *posol*,¹⁵ acompañados de chile y de sal. Muchas personas no tienen frijoles; el café y el pan casi nunca se incluyen en la alimentación. En los lugares donde la humedad y la fertilidad del suelo lo permiten, se dan una gran variedad de productos los cuales diversifican la dieta.

Los indígenas consumen muy poca carne; el puerco y el pescado se comen sólo ocasionalmente y son considerados como golosinas. Cuando los ladinos matan una vaca en el centro del pueblo, como es su costumbre semanal, los indígenas rara vez pueden comprar algo más que los intestinos, pues las mejores partes del animal son adquiridas de inmediato por los ladinos.

La cantidad de comida que un indígena consume o tiene de reserva, es el índice más aceptado de su riqueza.

Quienes poseen mucha tierra y pueden recoger una abundante cosecha, logran almacenar suficientes mazorcas de maíz para el consumo durante los meses menos productivos del año. Gran cantidad de familias son menos afortunadas y para ellas es muy común sufrir escasez de alimentos, con el hambre crónica y la desnutrición resultantes. En los alrededores de Santiago, quizá la zona más pobre del municipio, no es nada raro que los indígenas pasen varios días sin comer ni siquiera tortillas.

Papel del alcohol

Muchos indígenas de Larraínzar tienen sus propios destiladeros clandestinos, en los que producen *chicha*¹⁶ y aguardiente de caña de baja graduación. La mayor parte de los indígenas produce estas bebidas alcohólicas tanto para satisfacer sus propias necesidades, como para venderlas a sus amigos y vecinos. El precio aproximado del aguardiente casero es de dos pesos por litro. Esto va en contra de la ley mexicana y los indígenas propietarios de destilerías clandestinas, están siempre temerosos de la visita inesperada de agentes del gobierno, quienes algunas veces intentan y consiguen confiscarlas. Los ladinos del pueblo venden el litro de aguardiente, traído por el camión de la cooperativa, a precios que van desde tres hasta cinco pesos.

Como en la mayoría de los grupos mayances, la bebida ritual y ceremonial es una norma cultural en Larraínzar. Bunzel (1940), observó que el alcohol es el denominador común de toda interacción social en Chamula. En Larraínzar la bebida es una práctica llena de significado social. El bebedor solitario, o el individuo que bebe mientras otros se abstienen, es tan desconocido como el abstemio. La bebida no sólo es social, sino que casi siempre es ceremonial. Beber forma parte de cada ceremonia religiosa o social —el culto a los santos, la curación de los enfermos, las celebraciones de bautizo y matrimonio, el término de un contrato, la venta de una oveja, el fin del día o cualquier otra ocasión en que hombres y mujeres se reúnen. Aun la bebida casual en el camino o en mercado es ceremonial. El alcohol forma a tal grado parte de las manifestaciones religiosas de los tzotziles, que se le considera como sagrado y abstenerse de él significa menospreciar la tradición tzotzil y ofender a los ancestros.

El uso del alcohol está tan integrado a los aspectos religiosos y laicos de la cultura totzil, que llega a constituir una norma de conducta. El beber alcohol no es inmoral entre los tzotziles, sino que representa un sistema de integración social. Los niños de ambos sexos comienzan a consumir el al-

cohol desde temprana edad. En las fiestas, el municipio entero varía en grados de intoxicación que duran de un día a una semana. La mayoría de los indígenas bebe grandes cantidades de alcohol durante toda su vida y este es un importante elemento de su dieta diaria. Es raro el día, en la vida de un indígena, en que él no bebe. De acuerdo con Bunzel (1940:372), el promedio de consumo diario es de 13 onzas de aguardiente. Para la mayoría de los tzotziles, la bebida religiosa y ceremonial es la esencia de la existencia humana; los tzotziles son incapaces de concebir un placer mayor que el de beber en una fiesta en compañía de parientes y amigos.

La bebida tiene una importante función en el *status* social. Cuando se bebe aguardiente, se comparte con un grupo reducido de amigos y parientes; el primer trago es para el que aportó la botella, el segundo para el que sirve su contenido, el resto se distribuye entre los presentes, de acuerdo con su edad y rango; las mujeres beben después de los hombres siguiendo el mismo orden de edad y rango. Cuando todos han tomado el primer trago, se repite el mismo proceso hasta que la botella queda vacía.

Resulta muy difícil abstenerse de beber alcohol en Larraínzar; rehusar un trago excluye automáticamente al individuo de casi toda la vida social y religiosa de la comunidad. El abstemio es visto con recelo y nunca puede alcanzar un puesto de responsabilidad en la organización social de la comunidad. En Larraínzar se dice: "El que no bebe no es ciudadano"; un abstemio no tiene lugar en la sociedad tzotzil.

Mercado semanal

Por lo que se refiere a la producción de alimentos, Larraínzar es bastante autosuficiente. En contraste con los chamulas, los indígenas de Larraínzar no fabrican productos para su venta en el mercado (Pozas, 1959:104); aunque muchos de los productos agrícolas de Larraínzar aparecen de

vez en cuando en el mercado, los que están en venta con más frecuencia son el maíz y el frijol. En promedio, un hombre puede cargar hasta 12 medidas de maíz para el mercado (valor total: \$ 30.00 mon. mex.), o 12 medidas de frijol (valor total: \$ 60.00 mon. mex.). La mercancía del campesino tiene un valor monetario muy reducido; el producto de su venta le da muy poco poder adquisitivo a cambio del gran esfuerzo que desempeñó en cultivarla. En cuanto a los artículos manufacturados, tales como prendas de vestir, instrumentos musicales —arpas y guitarras—, artesas para lavar, cestería y cerámica, la gente de Larraínzar depende de los chamulas.

La economía de Larraínzar muestra bastantes indicios de una transición entre la que es propia de un típico pueblo indígena a una economía más moderna. Con todo, el sistema de trueque muchas veces sustituye a las transacciones monetarias entre los indígenas y el dinero es usado en los negocios entre indígenas y ladinos. Como en casi todo México, el regateo es el método empleado para fijar el precio de venta de todos los artículos.

El mercado semanal, que tiene lugar los sábados y domingos, es todo un acontecimiento social, económico y religioso en Larraínzar. Los indígenas que provienen de todos los rincones del municipio y los de los municipios vecinos de Chamula, Santiago, Magdalenas y Santa Marta, se reúnen en la cabecera. Los fines de semana se reúne un promedio de 1,000 indígenas pero, en los días de fiesta, asisten 2,000 o más. Las familias indígenas suelen abandonar la casa desde el sábado en la mañana y se encaminan hacia la cabecera; cada miembro carga sobre su espalda los productos que piensa vender; los lleva en una red amarrada con reatas y prendida a una banda que lleva en la cabeza. La familia baja en hileras, precedida por el hombre, seguido de su mujer y sus niños. Algunos indígenas, verdaderas excepciones, son bastante afortunados para tener caballos y mulas que les sirven de animales de carga.

Comienzan a llegar al centro hacia el mediodía del sába-

do y se dirigen inmediatamente a la plaza que está frente a la iglesia. Comienzan a buscar un lugar apropiado para dejar su carga y dormir en la noche; eligen invariablemente un lugar frente a alguna de las casas de ladinos que circundan la plaza; allí descargan sus pertenencias y comienzan a alojarse para la noche. Algunos piden permiso a los dueños de las casas para hacerlo, pero la mayoría se establece simplemente en el lugar disponible. En el mismo lugar encienden pequeñas fogatas para calentar las tortillas y otros comestibles que preparan las mujeres de la familia. Conforme avanza el día, llegan más indígenas; cerca del anochecer, la plaza ya está repleta de gente. Este acontecimiento ofrece grandes oportunidades de convivencia; la gente de los parajes alejados se reúne para contarse mutuamente las noticias e intercambiar opiniones acerca de lo que ha ocurrido en su vida desde el último encuentro que tuvieron. Indudablemente el mercado semanal hace posibles muchas relaciones sociales que, de otra manera, no tendrían lugar en el curso normal de la vida. Cerca del anochecer, varios cientos de indígenas ya formaron grupos y, cuando el sol desaparece, se acuestan a dormir bajo las delgadas mantas de algodón, amontonados frente a las casas de los ladinos, alrededor de la plaza. Aún siguen hablando durante varias horas y no llega el silencio sino hasta la medianoche o más tarde.

A la mañana siguiente, los indígenas se levantan antes del amanecer y comienzan a esparcir sus productos por el suelo, preparándose para el mercado (Fig. C). Mientras tanto, un gran número de gente va llegando al pueblo desde los parajes cercanos; aumenta el bullicio y la plaza toma más vida. Algunos compradores anticipados circulan por la plaza para comparar la calidad y los precios de las mercancías. Otros entran en la multitud para meter conversación dondequiera que encuentren un conocido. Los chamulas, generalmente, dan más color al mercado, ya bastante animado, cuando cruzan la muchedumbre tocando acordeones y guitarras hechas en casa. A los lados de la plaza, los peluqueros ladinos cortan el cabello y rasuran rápidamente, a bajo precio, a los

indígenas. Hacia las 11 de mañana la actividad llega al máximo y la cabecera desborda de gente llegada de todo el territorio circundante.

Tan pronto como los indígenas venden su mercancía, utilizan el dinero en comprar aguardiente de los comerciantes ladinos. Comienza entonces la ceremonia de beber en la que miles de pequeños grupos de familiares y amigos, diseminados por todo el pueblo, comparte las botellas de aguardiente. Los adultos jóvenes, generalmente ofrecen la bebida a los que consideran superiores en edad y rango, tales como curanderos y ancianos. Beber es una institución por la que se gana la aceptación de aquellos que tienen un *status* en el grupo y ofrecer la bebida es una forma de manifestar el respeto. Los ancianos, principalmente aquellos que forman la "élite" de la sociedad de Larraínzar, miden su *status* por la frecuencia con que se les ofrece aguardiente. El hombre que se considera "bien colocado" calcula su éxito en base a que nunca tiene que comprar alcohol porque sus amigos siempre están ansiosos de suministrárselo.

Conforme se acerca el final del día, la actividad del mercado decae lentamente y el grupo se concentra de lleno en la bebida. Cerca de las 2 de la tarde, la borrachera es general y adquiere proporciones de orgía. El curso de la intoxicación comienza con la pérdida de las facultades mentales y termina en estupor. Por todas partes se ve gente en todas las fases de la embriaguez. Hombres, mujeres y niños indígenas se tambalean de un lado a otro en un estado de aturdimiento alcohólico. Cualquier clase de emociones es expresada libremente. Algunos se muestran extremadamente eufóricos y ríen inconscientemente con sus compañeros mientras intentan controlarse lo necesario para seguir bebiendo. Otros se manifiestan bastante agresivos y hostiles. Los estados de cólera, expresados en gemidos y gritos incoherentes, llegan muchas veces a provocar verdaderas manifestaciones de violencia. Las riñas, son amainadas por los oficiales menores del pueblo quienes mantienen una vigilancia continua para prevenir golpes y asesinatos. Con frecuencia, para separar a

los contendientes, uno de ellos es encerrado en la cárcel local por unas horas y aun por una noche. Muchos indígenas exceden su capacidad y caen al suelo inconscientes de lo que sucede a su alrededor.

Al caer la tarde, comienzan sus primeros intentos por dirigirse a casa. Las mujeres siguen a sus maridos y tratan de ayudarlos cuando caen; todos los miembros de la familia se ayudan mutuamente para mantener el equilibrio y caminar por el camino del pueblo. Con frecuencia van de una a otra orilla del camino y caen varias veces antes de avanzar. Los indígenas, ebrios, forman fila en el camino. Aunque la mayoría trata de recuperar el sentido y regresar a casa, algunos no son capaces de hacerlo y se tienden en el camino durante toda la noche, expuestos al frío y a la penetrante humedad. Al caer la noche, casi todos los indígenas han abandonado el centro del pueblo y la normalidad regresa con el silencio que cubre las calles.

Relaciones entre indios y ladinos

Los ladinos del centro del pueblo son capitalistas de muy baja escala que sirven como débiles lazos entre el municipio, la economía y cultura nacionales. Casi todas las familias venden cigarros, dulces baratos, alimentos en conserva, velas, bebidas gaseosas y otros productos llevados por el camión hasta el pueblo.

Unos pocos poseen tiendas mayores y venden una mayor variedad de artículos como telas, ropa, objetos de metal, herramientas agrícolas, petróleo, medicinas de patente y aun antibióticos. Algunos ladinos son dueños de las tiendas mayores del pueblo y de considerables extensiones de tierra de cultivo y rebaños que, generalmente, son trabajadas y cuidados por indígenas asalariados; ellos son los ladinos más ricos del municipio.

Los dos grupos tienen entre sí relaciones económicas y sus actividades son interdependientes y complementarias. Los indígenas abastecen a los ladinos de alimento, materiales en

bruto y trabajo de campo a cambio de los artículos manufacturados y, especialmente, de aguardiente. En las relaciones entre ambos grupos, los ladinos siempre ocupan una posición superior en su trato con los indígenas. Las transacciones comerciales se llevan a cabo en tzotzil y los indios siempre se ven forzados por los ladinos a rebajar al máximo los precios. Por ejemplo, en días de mercado, los ladinos salen a menudo al encuentro de los indígenas, en la entrada del pueblo, para comprar sus productos a precios muy reducidos antes de que entren al pueblo. Por regla general, son bastante agresivos, arrebatan al indio lo que desean y le arrojan la menor cantidad posible de dinero. Los indígenas resisten este trato pero nunca protestan abiertamente. Los ladinos venden después sus adquisiciones con ganancia en el mercado de Larraínzar o en el de San Cristóbal.

Muchos ladinos ponen puestos provisionales durante los días de mercado y venden carne, cigarros, dulces, velas, refrescos, estampas religiosas, espejos y otras baratijas que compran tanto los ladinos como los indígenas. Cuando los ladinos matan la vaca, cada viernes en la mañana en la calle principal, ellos mismos compran los mejores trozos de carne; los indígenas que están en condiciones de comprarla, esperan pacientemente a un lado hasta que los ladinos terminen sus compras y ellos puedan adelantarse para conseguir sólo las partes de menor calidad y las entrañas.

Muchos de los conflictos en las relaciones entre los grupos, nacen del papel que tienen los ladinos como vendedores de aguardiente. Los ladinos, preocupados por sacar el mayor provecho de la venta, venden al indígena la mayor cantidad posible de aguardiente, ya sea pagado en el momento o en el futuro. Los indígenas que beben en el centro del pueblo se agrupan frente a la tienda del ladino donde pueden conseguir la bebida. Si las botellas pertenecen al ladino, el indígena deberá dejar su sombrero para garantizar su devolución en buen estado. Mientras más beben se animan y muy pronto llegan al punto en que brotan las discusiones y las riñas. En las últimas etapas de la embriaguez, muchos se

acuestan en donde están y esperan a que pasen los efectos del alcohol.

Los ladinos convencen a los indígenas que tienen posibilidades a comprar más aguardiente a crédito. A esos indígenas venden cantidades ilimitadas de aguardiente y les permiten contraer grandes deudas. Esos indígenas llegan a permanecer en el centro por varios días bebiendo, comiendo poco y pasando la noche donde pueden hasta que algunos amigos o parientes logran llevarlos de regreso a casa. Los ladinos llegan a cobrar, en intereses, el doble del precio de lo consumido. Más tarde, cuando ya recobraron la sobriedad y regresan al pueblo, los comerciantes no pueden dejar de recordarles la deuda; como el indígena no suele tener mucho dinero, acostumbra cubrir las deudas con maíz, frijol, café y otros productos agrícolas. Si el indígena no paga, el ladino va hasta su casa a exigir el pago por la fuerza; allí encuentra algo que considera de valor como un animal doméstico, una cobija o inclusive una prenda de vestir. En algunas ocasiones llegan a abusar físicamente de los indígenas y casi siempre se encuentran con una reacción dócil y sumisa.

Larraínzar y el mundo

A pesar de las actividades del INI durante los pasados 12 años, la población indígena de Larraínzar sigue siendo culturalmente distinta en la sociedad de México y, de la misma forma, permanece social y económicamente autónoma en su mayor parte. Casi todos los asuntos se resuelven dentro de los niveles de la familia, del paraje y del municipio. Sus relaciones con otras comunidades del Estado, indígenas y ladinas, son muy poco frecuentes y pocas de ellas tienen importancia. Los que se encuentran en un nivel nacional son tan pocos que pueden considerarse como inexistentes. La experiencia de la vida de la mayor parte de los indígenas raras veces va más allá del municipio en que nacieron, viven y mueren.

Las barreras físicas que crean las abruptas montañas, con frecuencia intransitables, han limitado la comunicación de los indígenas a un área muy reducida. El habitante promedio de Larraínzar conoce sólo de nombre unos cuantos pueblos más y, probablemente, menos de media docena por haberlos visitado. Generalmente no más de tres o cuatro pueblos intercambian visitas en la festividad anual del santo patrón; en estas ocasiones se da una considerable interacción entre los habitantes de las comunidades en cuestión. Como Tax (1941) lo observó en los Altos de Guatemala, los intereses económicos y las interrelaciones frecuentemente llevan a los de Larraínzar hacia lugares alejados, pero la interacción existente entre ellos y otros indígenas y, especialmente, con los ladinos, tiende a ser superficial y está determinada, casi exclusivamente, por motivos económicos.

Muchos habitantes de Larraínzar han llegado hasta las plantaciones de café, cercanas a Tapachula —a unos 250 kilómetros del pueblo—, donde han trabajado durante la temporada para después regresar con sus familias. Durante estos períodos, muchos de ellos entran en contacto con otros trabajadores originarios de diferentes pueblos de las tierras altas del área maya, tanto de México como de Guatemala, así como con ladinos que actúan como superiores suyos. Esas experiencias son superficiales y no dejan huellas profundas en la vida de los indígenas de Larraínzar, quienes después de la temporada de café retornan a su pueblo para seguir trabajando en el campo.

Los viajes de los indígenas en la dirección opuesta están limitados por la ciudad de Tuxtla Gutiérrez, situada a unos 60 kilómetros de la cabecera; los pocos habitantes de Larraínzar que han llegado hasta allá, no permanecen más de uno o dos días y regresan a su casa en los Altos. La mayoría pasa su vida dentro de los estrechos límites de su paraje y de su municipio; hay algunos que nacen y mueren sin haber viajado a San Cristóbal; hay incluso personas de mediana edad que nunca llegaron más lejos de Chamula.

Su idea del universo se contrae dentro de los estrechos lí-

mites espaciales y temporales. Se consideran diferentes de los habitantes de los municipios vecinos, tales como Chamula, Zinacantán, Chenalhó, etc., a causa de las manifiestas variaciones en el vestido, en el habla, en los santos patronos y en las costumbres en general; se consideran aún más diferentes de los habitantes de municipios más alejados, como Tenejapa, Huistán y Venustiano Carranza. La máxima distinción existe con respecto al ladino, aunque este término es lo bastante flexible para incluir mestizos y extranjeros. Probablemente no más de 1% de los indígenas de Larraínzar tengan alguna idea del Estado de Chiapas o de la República mexicana, más alejada aún de su experiencia. Para la gran mayoría, el centro geográfico del mundo se encuentra en algún lugar dentro del municipio de Chamula.

3. ORGANIZACION SOCIAL Y POLITICA

Estructura social

La estructura social de Larraínzar es esencialmente similar a la de Chamula (Pozas, 1959) y Zinacantán (Vogt, 1962). Su análisis se hace aquí en tres niveles separados pero interrelacionados entre sí: la familia, el paraje y el municipio. Cada uno de ellos posee principios distintivos en lo que se refiere a herencia y residencia, los que, en gran medida, determinan la conducta interna y externa del grupo. El individuo, consecuentemente, tiene una especial posición y participación en los tres niveles que integran la organización social de Larraínzar.

Parentesco

La gran veneración y respeto relacionados con la edad en general es, posiblemente, la característica más importante de las relaciones de parentesco en Larraínzar. La misma actitud se refleja claramente en la terminología de parentesco que está basada en las generaciones, pero que distingue a los parientes afines y consanguíneos (Pozas, 1959:48-49) y diferencia a todos los parientes básicamente por su generación, su sexo y su edad relativa. Entre los parientes consanguíneos, ascendientes y descendientes, de 'ego', se reconoce la colateralidad. En la propia generación de 'ego', sin embargo, se introduce la distinción de edad relativa a expensas de la colateralidad. La terminología del parentesco en Larraínzar es la misma que Pozas (1959:48-49) describe en Chamula.

Los miembros del sexo masculino, pertenecientes a las generaciones anteriores de 'ego', son tratados de *bankilal* (hermano mayor), en tanto que los de las generaciones pos-

teriores reciben el tratamiento de *its'inal* (hermano menor). La edad es un factor de lo más importante en la sociedad tzotzil, ya que, generalmente, sólo un adulto puede ocupar los puestos más importantes dentro del sistema de mando político-religioso. En toda relación las consideraciones de la edad son el factor fundamental para la estructuración de patrones de interacción social. Cuando personas de diferente generación se encuentran, independientemente de que pertenezcan al mismo *patrilineaje* o no, la más joven debe inclinarse ante la mayor y ofrecerla la coronilla para que la toque, a la vez que se dirige a ella de la manera más profundamente respetuosa. Cuando ambas conversan, la más joven se retira volviéndose hacia un lado, para evitar la irreverencia de mirar directamente a los ojos de la persona mayor. Sólo los miembros de la misma generación actúan entre sí sobre bases de igualdad; se saludan enfrentándose uno al otro y tocando la palma del otro con dos dedos.

El principio de las generaciones es tan importante en las relaciones de parentesco entre los tzotziles, que se infiltra en todos los planos de su percepción de la realidad: desde el punto de vista indígena, son *bankilal* o *its'inal* los santos, las cuevas, los charcos; las montañas mismas están sujetas a este orden de importancia.

Parentesco ritual

El parentesco ritual, que también existe entre los tzotziles se establece mediante el bautizo —único sacramento católico que practican en la actualidad. Quienes no son parientes y por tanto llevan un apellido diferente, se escogen con preferencia para ser *compadres* (tzotzil: *kompagre*) y padrinos del niño. Los bautizos son realizados, en muchas ocasiones, por el *me'santo* —el más alto curandero indígena de Larraínzar— y, quizá menos frecuentemente, por el sacerdote católico ladino. Ambos valen igualmente para los indígenas, pero posiblemente prefieren el primero ya que con él el *me'santo* resulta pariente ritual de los padres y el *me'santo*

es una personalidad muy importante dentro de la sociedad tzotzil. Al igual que los ladinos, los indígenas no mantienen las responsabilidades del compadrazgo hacia sus ahijados, como lo exigía tradicionalmente la costumbre española en la que esta práctica tiene su origen.

Familia

La familia es una de las unidades fundamentales de la sociedad en Larraínzar y en base a ella se combinan los principios de herencia dentro del linaje y de residencia dentro de la familia.¹⁷ Por regla general la familia de Larraínzar está compuesta por una o más familias nucleares, cuya cabeza masculina impone la patrilocalidad patrilineal. Ya sea en su forma simple o en la extensa, la familia constituye el lazo de unión fundamental en la vida social, política, económica y religiosa de Larraínzar. Es también el denominador común de todas las experiencias de un indígena y constituye la institución que da a su vida los más altos valores y los más profundos significados. La compleja red de las relaciones sociales que constituyen la vida familiar, es muy cohesiva ya que todas las necesidades del individuo se satisfacen dentro de su estructura. El alto nivel que alcanza la cooperación interna hace de la vida familiar un elemento fundamental de toda experiencia. Los individuos se sienten completamente identificados con su familia, porque saben que, sin el apoyo de los lazos de parentesco, es imposible sobrevivir por largo tiempo en Larraínzar.

La forma más común del establecimiento familiar es la de cuatro o cinco chozas juntas en las que habitan el padre y los hijos casados, con sus propios hijos, formando así una familia patrilineal extensa en la que llegan a convivir hasta cinco generaciones. Los miembros masculinos más ancianos de la familia forman la base del patriarcado, cuya autoridad proviene de su posesión y control de la tierra, en la que sus hijos casados trabajan y viven con sus familias. Ellos deciden las divisiones de la tierra, su uso, así como el momento

apropiado para la siembra y para la cosecha. Funcionan como últimos árbitros en los problemas internos de sus familias y, con frecuencia, representan sus intereses en situaciones que incluyen a otras entidades sociales.

Así como entre los tzeltales de Oxchuc, estudiados por Siverts (1960:14), en Larraínzar el nacimiento, la adopción, el matrimonio y la muerte son acontecimientos que producen los cambios estructurales en cada familia. Estos cambios pueden tomarse como fases de un ciclo de desarrollo; en esta forma pueden distinguirse cuatro fases:

1. Crecimiento natural de la familia nuclear hasta que la madre llega a la menopausia. Durante esta etapa, se pueden adoptar niños huérfanos y hermanas alejadas (verdaderas o clasificatorias) con sus hijos. También puede llegar a introducirse en el grupo una segunda esposa.

El trabajo de la milpa y el de la cocina se distribuye de acuerdo con la edad y con el sexo.

Para subsistir, este grupo, de crecimiento constante, tiene que aumentar su área de cultivo.

2. Hijos e hijas adultos se casan y aumentan así el número de miembros de la familia. Las hijas casadas permanecen en la casa por un tiempo, durante el año de noviazgo. Los hijos viven en la casa del padre, con sus descendientes, hasta que están en condiciones de construir nuevas casas. En este período la extensión de tierra de cultivo tiene que ser aumentada al doble.

3. El hijo mayor establece, con su familia, una casa vecina independiente. Sigue ayudando al padre a pesar de que su propia familia ya es una completa unidad de consumo. La extensión de la familia casi no sufre alteración a pesar de que las hijas y los hijos casados se trasladan; la familia ha alcanzado su número mayor de miembros, de ahí que pueda tener lugar una limitación progresiva de la tierra de cultivo.

4. El hijo menor no abandona la casa mientras ambos padres viven y necesitan su ayuda. Algunas veces hereda la casa y la tierra y el ciclo regresa a su fase I.

Paraje

El paraje es un conglomerado de descendencia y de casas mayor que el de la familia, pues tiende a unir los miembros de una misma *sib*¹⁸ que viven en una misma área. El paraje generalmente se compone de varios *patrulinajes* que viven en la misma área, cuyos jefes estaban originalmente —y en muchos casos aún están— ligados por lazos familiares comunes a *patrisibs* exogámicas. Las casas casi siempre están dispersas en una zona bastante amplia y comúnmente, aunque no necesariamente, sus tierras son colindantes. Los miembros de estas familias viven y trabajan juntos y se consideran parientes, aunque no pueden delimitar con exactitud las relaciones de parentesco de cada miembro del grupo. En el pasado, no cabe duda de que los parajes tenían una organización más elevada como *patrisibs* y aunque este nivel de organización está desapareciendo en las proximidades del centro ceremonial, donde existe un contacto mayor con la economía monetaria de los ladinos, aún sobreviven muchas *patrisibs* en los parajes más aislados de Larraínzar, a donde no ha llegado aún la segmentación de los extensos grupos familiares.

Hay una relación directa entre la forma de establecimiento del paraje y el sistema predominante de cultivo de roza. El nivel tecnológico actual obliga constantemente al cultivo de nuevas tierras, porque las viejas se agotan rápidamente y están fácilmente sujetas a la erosión. Se buscan nuevas tierras, avanzando hacia la montaña, cortando y quemando los bosques para dejar la tierra en condiciones de sembrarla. Por esta razón, el establecimiento del paraje es algunas veces provisional; el paraje puede crearse y desaparecer en un período relativamente corto, si sus tierras se agotan o no son suficientes para mantener a los que tratan de vivir de ellas.

Cuando las tierras no cultivadas eran más abundantes en Larraínzar, la posesión de ellas quedaba establecida cuando un hombre entraba en la selva virgen, sembraba y comenzaba a vivir ahí. En esta forma, el derecho de sus familiares

a vivir y a trabajar en el paraje quedaba establecido por la simple prioridad en la ocupación de las tierras y en su uso. Los derechos de la tierra se heredan por línea paterna y los miembros de un patrilineaje remontan los orígenes de su propiedad a un primer poblador. Conforme aumenta la población del paraje, el linaje crece y se convierte en una *sib* y las casas se extienden por las tierras vecinas. Originalmente los patrilineajes crecían hasta adquirir magnitud de *sibs*.

La regla general de la residencia patrilocal combinada con la de la exogamia del paraje, permite que el patriarcado del linaje mantenga el control de sus tierras. La costumbre establece que el hijo que se casa lleve a su mujer a vivir en la casa de su padre, donde él sigue trabajando como lo hacía antes; después de un año o más, la pareja construye su propia choza cerca de la del padre y de las de los otros hermanos casados. A la muerte del padre, los hijos comparten por igual la herencia y las tierras. Las hijas no heredan la tierra por que se supone que han de casarse y el marido las mantendrá en su propio paraje.

La organización social de Larraínzar alcanzó, probablemente, en el pasado, un nivel más alto de complejidad; consistía entonces en un sistema comunal de explotación de la tierra similar al *calpulli* de los aztecas prehispánicos. Existe una razón suficiente para creer que las regiones más aisladas de Larraínzar y las comunidades vecinas de Santiago y Santa Marta, donde la carretera aún no ha penetrado, conservan ese mismo tipo de organización; la presión de los habitantes sobre los recursos de la tierra no es aún tan fuerte como en Larraínzar. Guíteras Holmes (1951) y Villa Rojas (1962), encontraron la misma forma prehispánica de organización social en el vecino municipio de Chalchihuitán. Pero, en los parajes más cercanos al centro del pueblo, una mayor densidad de población ha causado la gran escasez de la tierra y, en la mayoría de los casos, lo que está al alcance no es suficiente para satisfacer las necesidades de la gente. La necesidad de tierras nuevas ha provocado que los hombres abandonen sus parajes en busca de tierras cultivables

en zonas menos pobladas del municipio. Cuando una *sib* se fracciona, sus segmentos, dispersados geográficamente, se convierten en *patrisibs* independientes cuyos miembros llegan a casarse entre sí al considerarse como provenientes de distintas unidades sociales, con distintos territorios y antecedentes. En esta forma, individuos que llevan el mismo apellido español, se convierten en marido y mujer. Las unidades sociales más amplias han llegado a segmentarse a tal grado que, en la actualidad, las tierras comunales sólo existen en los sectores más aislados, donde la institución de la propiedad privada aún no ha tomado el lugar de esta antigua costumbre. No es raro encontrar en Larraínzar parajes formados por casas de dos, tres o más patrilinajes. Esta tendencia a la atomización de los grupos más extensos aumentará, sin duda, en el futuro a medida que aumente la población. Ahora que escasean las tierras nuevas, es común la compra de una propiedad con dinero, inclusive muchos jefes de familia, aunque casi completamente analfabetas y monolingües, han tratado de proteger sus propiedades con la adquisición de documentos que prueben su legalidad.

Municipio

El municipio es el agregado social que incluye un número mayor de miembros. Los miembros de varios patrilinajes y *patrisibs* que viven en los 57 parajes que integran el municipio de Larraínzar, llevan sólo trece apellidos españoles, que son: Díaz, Hernández, López, Santis, González, Gómez, Pérez, Núñez, Ruiz, Montejo, Teratol, Vásquez y Batista. Aquellos que llevan el mismo apellido se consideran pertenecientes a la misma fratría.¹⁹ Generalmente es permitido que dos personas de la misma fratría contraigan matrimonio siempre y cuando no pertenezcan al mismo patrilinaje o a la misma *patrisib*. El municipio, como un todo, guarda una estricta endogamia. El matrimonio entre habitantes de municipios diferentes es prácticamente inexistente.

El municipio de Larraínzar y su agencia dependiente de Santiago, está compuesto por los siguientes 57 parajes:²⁰

- | | |
|------------------------------|-------------------------|
| 1. Arkoch'en. | 30. Ninamó (Santiago). |
| 2. Bach'en. | 31. Nintetik. |
| 3. Bashantik. | 32. Patentik. |
| 4. Batsitetik. | 33. Pikintetik. |
| 5. Bayalemó. | 34. Pokolton. |
| 6. Biktaluk'um. | 35. Pontevits. |
| 7. Bok'em (Santiago). | 36. Pusiló (Santiago). |
| 8. Buena Vista. | 37. Potobtik. |
| 9. Cha'lotoj. | 38. Sakpukano. |
| 10. Chaukiluk'um. | 39. San Cristobalito. |
| 11. Chaukiluk'um (Santiago). | 40. Shanaté. |
| 12. Chichelaló. | 41. Shulumó. |
| 13. Chonomyakiló. | 42. Sikiluk'um. |
| 14. Choyó (Santiago). | 43. Stenlejsotsetik. |
| 15. Chuchilton. | 44. Suitik. |
| 16. Jok'olo. | 45. Tabiluk'um. |
| 17. Jolbash. | 46. Tajlevilo. |
| 18. Jolnachoj. | 47. Talonvits. |
| 19. Jolnamoch. | 48. Tentik. |
| 20. Kanté. | 49. Tiamnal. |
| 21. Kaomtetik. | 50. Tibó. |
| 22. Latsbilton. | 51. Tres Puentes. |
| 23. Lukiló. | 52. Tsajaló. |
| 24. Majoval. | 53. Tsutsben. |
| 25. Meonó. | 54. Tsoliló (Santiago). |
| 26. Muktavits. | 55. Unenaltik. |
| 27. Natok. | 56. Yutch'en. |
| 28. Nachitom. | 57. Yolté. |
| 29. Nashinich. | |

La cabecera es el foco de las actividades políticas, religiosas, y económicas del municipio. Aunque muchos asuntos de estos tipos se resuelven en los parajes, centros político-religiosos secundarios, las cuestiones más importantes son re-

sueltas en la cabecera. La jerarquía político-religiosa es el principal cuerpo ceremonial y de gobierno; todas sus funciones se realizan en la cabecera.

Estructura político-religiosa

Según Aguirre Beltrán (1953), los funcionarios de los gobiernos municipales en los Altos de Chiapas actúan conjuntamente y en subordinación a los funcionarios que integran el gobierno tradicional, lo cual representa una clara combinación de elementos prehispánicos y coloniales. En los sistemas indígena y español medieval existía una jerarquía político-religiosa. En el sistema indígena, el mando era administrado por una élite hereditaria, en tanto que, en el sistema español, los puestos se rotaban periódicamente entre quienes los ocupaban. Las posiciones de la jerarquía político-religiosa indígena moderna forman parte, tanto del sistema municipal de gobierno, introducido al principio de la Colonia, como de la organización local del culto católico. Consecuentemente, podría decirse que esta jerarquía moderna tiene un origen básicamente español (Carrasco, 1961: 484).

El éxito de la introducción del sistema español de organización municipal en Mesoamérica radica en el hecho de que pudo adaptarse a la estructura social indígena existente; asimismo resultó ser más adecuado para la transformación de las sociedades aborígenes en comunidades campesinas autónomas, igualitarias y democráticas. La transformación de la jerarquía político-religiosa es una función directa del cambio de una sociedad *folk* a una sociedad campesina entre los indígenas mesoamericanos, es decir, las sociedades originalmente independientes y estratificadas se convirtieron en comunidades campesinas no estratificadas, dentro de un sistema social más amplio. La jerarquía pasó de ser un mecanismo para la selección del personal que ocuparía los altos puestos —por medio de la valoración de las propiedades heredadas— dentro de una sociedad independiente y estra-

tificada, para convertirse en un mecanismo que reparte las responsabilidades entre los miembros de un segmento no estratificado, en una comunidad campesina dentro de una sociedad más amplia.

Estas fueron las características principales en el desarrollo del municipio como unidad social y cultural y también se aplican para el desarrollo de la jerarquía político-religiosa como sistema para el reparto de funciones gubernamentales y ceremoniales entre los pobladores del municipio. Esto es parte de una distribución equitativa entre todos los miembros, del peso que supone el gobierno de la comunidad. El sistema jerárquico también tiene un valor de supervivencia, en lo que se refiere al consumo inmediato de la superproducción económica en las fiestas y en la bebida ritual; este consumo mantiene unida a la comunidad al marcar la diferenciación económica y social interna. Al mismo tiempo, las condiciones económicas y sociales de la sociedad nacional generalmente no permiten la asimilación de los indígenas.

La jerarquía político-religiosa de Larraínzar es un típico ejemplo de esta forma de gobierno. Se compone de tres cuerpos: el *Ayuntamiento Constitucional*, el *Ayuntamiento Regional* y los *principales* (tzotzil: *moletik*, mayores). El primero es la única organización administrativa reconocida por el gobierno del Estado de Chiapas y no tiene ninguna relación con los asuntos religiosos. El Ayuntamiento Constitucional y el Ayuntamiento Regional están sólidamente integrados porque los puestos del primero equivalen a los puestos políticos más altos del segundo. El Ayuntamiento Regional se compone de un número de puestos políticos cuyas funciones están muy cerca de la jerarquía religiosa y, juntos estos dos últimos, forman un efectivo cuerpo gubernamental en la cabecera. Los principales son administradores extraoficiales que han traspasado la jerarquía y regresado a sus casas en las montañas, donde forman la autoridad suprema del municipio. La reglamentación del control de los asuntos internos de Larraínzar se llevan al

cabo a través de una cooperación del Ayuntamiento Regional, en la cabecera, y de los principales en sus parajes respectivos; ambos cuerpos realizan actividades complementarias.

Guíteras Holmes (1961: 64) describe la estructura político-religiosa del vecino municipio tzotzil de San Pedro Chenalhó, en los términos siguientes:

La organización política implica la protección y el servicio a la comunidad; la organización religiosa, el servicio a los santos. La primera está relacionada con el mundo de los hombres y ligada al ciclo agrícola; la segunda se encarga de asegurar la buena voluntad de los santos en la iglesia para que ellos sean aliados del hombre en su lucha contra la destrucción. Los grandes dioses de la vida no están en la iglesia, están en el mundo; por lo tanto pertenecen al culto pagano que es la parte más importante del gobierno. Las imágenes de la iglesia son santos católicos, quienes, con su presencia, son testigos de la conducta del hombre y toman partido cuando hay que hacer justicia.

Esta descripción de la estructura político-religiosa de Chenalhó expresa más acertadamente el punto de vista del ladino que el del indígena. De acuerdo con el principio de separación entre la Iglesia y el Estado en México, los ladinos tienden a comprender la jerarquía político-religiosa indígena como una dicotomía religioso-laica. Los indígenas, sin embargo, al conservar como una tradición su sacerdote-gobernante, atribuyen un carácter sagrado a los altos oficiales de ambos tipos. Para ellos la jerarquía político-religiosa funciona como un todo unificado.

En su estudio de Zinacantán, Vogt (1961a, 1961b) sugiere que la estructura político-religiosa actual de los municipios mayas de los Altos de Chiapas conserva mucho de común con las antiguas jerarquías mayas de sacerdotes-gobernantes. La progresiva integración del municipio a la

sociedad mexicana se refleja en los cambios que sufre la jerarquía. El estricto sistema de control que ejercen los principales, típico de las comunidades indígenas aisladas, comienza a sentir el impacto de la vida moderna y a mostrar, poco a poco, signos de sumisión a la supremacía y autonomía de ella. Aunque los asuntos políticos y religiosos de Larraínzar aún están bajo el control de las fuerzas tzotziles predominantemente tradicionales, las fuerzas del México moderno y de transición están ganando importancia al enfrentar las necesidades de la situación de contacto. Con todo, estos cambios apenas han comenzado y el sistema de gobierno de Larraínzar aún difiere muy poco del que se encuentra en otras comunidades indígenas aisladas del sur de México, tanto en el pasado como en el presente.

Una de las dos formas principales de ganar prestigio en Larraínzar consiste en la ocupación de un puesto en la jerarquía político-religiosa. Todo hombre indígena del municipio tiene el deber de prestarse para el servicio público cuando se le llame y sin recibir remuneración. Los ladinos no participan más que como sacerdotes o secretarios. Cada indígena está obligado a dar, al menos, un año de su vida al servicio de su comunidad, en la cabecera de su región. Cuando es llamado a prestar sus servicios, abandona el paraje y reside por un año en una de las 24 chozas que circundan la orilla del centro del pueblo.

En Larraínzar, así como en el pueblo tzeltal de Oxchuc, se eligen candidatos para ocupar los puestos, especialmente los más altos, entre los individuos que poseen las características personales que llevan a la ascendencia en la sociedad tzotzil. Ellas son: 1, edad y experiencia; 2, conocimiento ritual y esotérico; 3, poderes sobrenaturales —un animal compañero o nagual poderoso—; 4, cualidades personales como inteligencia y aptitudes administrativas y 5, solvencia económica.

Los puestos tradicionales del sistema político son: *mayor*, *regidor*, *gobernador* y *alcalde*; por otra parte, los puestos más importantes de la organización religiosa son: *mayor*-

domo, capitán y alférez (Fig. 3). Las líneas punteadas indican el curso acostumbrado del ascenso en la jerarquía. Los candidatos a los puestos tradicionales no necesitan hablar español ni saber firmar; sus deberes se limitan a los asuntos internos del municipio. El puesto de mayor es el más bajo en la jerarquía política y todos los que son llamados a prestar sus servicios comienzan teniendo esta posición o la de mayordomos, en la organización religiosa. Los ocho mayores no suelen tener más de 25 años y tienen por deberes el andar de un lado a otro alrededor del edificio municipal y hacer algunas labores sencillas. El puesto siguiente es el de regidor, ocupado por 11 individuos de 25 a 45 años de edad. Son ellos los representantes de sus parajes y deben solicitar en ellos el apoyo para los asuntos de importancia municipal y, además, incrementar el trabajo en común para las obras públicas así como tomar parte en las decisiones legales. Los dos gobernadores suelen tener cerca de 45 años y el prestigio de su puesto se simboliza con el *bastón de mando*, un palo que llevan consigo siempre que están en el palacio municipal. Los gobernadores organizan las colectas de fondos para las obras públicas, dan decisiones en algunos casos y toman el juramento de los sucesores en el puesto. Los tres alcaldes pueden tener de 30 a 60 años y también llevan un bastón de mando. Tienen obligaciones semejantes a las de los gobernadores; una de las más importantes es la de sentenciar los casos enjuiciados en el edificio municipal, además de tomar el juramento de los nuevos funcionarios.

El puesto más bajo en la organización religiosa es el de mayordomo, ocupado generalmente por jóvenes menores de 25 años. Hay veinte mayordomos cuya responsabilidad consiste en cuidar los diez santos de la iglesia más importantes para la vida ceremonial del municipio. Los capitanes suelen tener de 25 a 45 años y los hay de dos clases: *capitanes montados* y *capitanes danzantes*; a la primera clase pertenecen seis individuos que deberán aparecer en la mayoría de las fiestas cabalgando alrededor de la plaza del pueblo como par-

PUESTOS POLITICOS

PUESTOS RELIGIOSOS

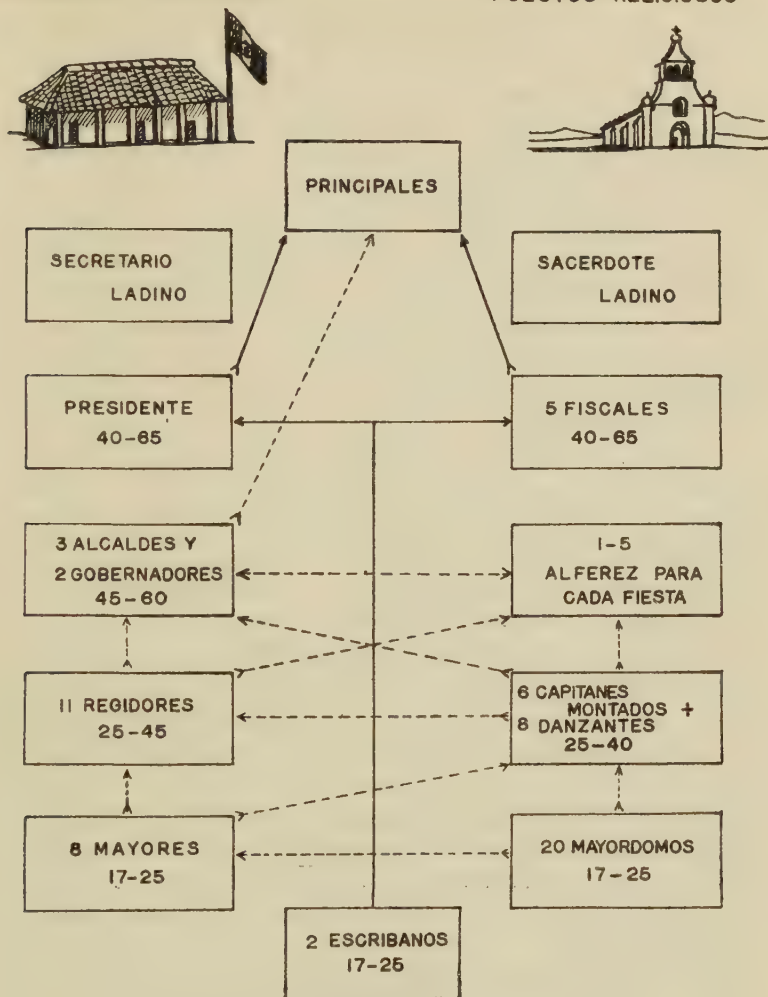


Fig. 3: Estructura politico-religiosa.

te de la ceremonia. La responsabilidad de los ocho que forman la segunda clase consiste en bailar en las fiestas más importantes, también como parte de la ceremonia. Los primeros prestan sus servicios durante seis años y los segundos durante ocho o nueve. En teoría, hay un alférez por cada santo cuyo día se celebra en el curso del año, pero no sucede siempre así. El alférez debe patrocinar la fiesta de cada santo aportando toda la comida y toda la bebida necesarias para la celebración; la ocupación de este cargo está determinada, por lo tanto, por la solvencia económica más que por los antecedentes en la jerarquía político-religiosa. Las fiestas mayores, dedicadas a las deidades más importantes, dan más prestigio que las dadas en honor de los dioses menores.

La jerarquía político-religiosa es el punto clave de los valores religiosos en Larraínzar; a través de ella, el grupo expresa su identidad y los significados comunes en las complicadas ceremonias que tienen lugar en el curso del año. Para la mente indígena, los cargos tradicionales, y todo lo que con ellos se asocia, son sagrados. Los ritos y ceremonias del año se suponen creadas por los ancestros y celebrados en honor de ellos; los ancestros se identifican con las deidades del panteón católico. Los individuos más respetados son aquellos que ocupan cargos cada vez más altos en la jerarquía, por ser los portadores de la tradición indígena y por encontrarse en un perfecto estado de armonía con la voluntad divina de sus ancestros. Tales individuos pueden esperar, como recompensa, lo máspreciado para los tzotziles: prestigio en su comunidad, buenas cosechas, salud y longevidad.²¹

En los cargos provisionales de *escribano*, *presidente municipal* y *fiscal* se exigen algunos conocimientos, ya que sus ocupantes deben representar a su municipio ante la sociedad mexicana. Los escribanos son generalmente menores de 25 años y saben leer y escribir. Tienen como deberes el asistir al secretario ladino, representar a su gente en los conflictos con los que no son indígenas e interpretar los do-

cumentos gubernamentales que se refieran a los asuntos del municipio. Después de haber servido como escribano, el individuo puede ser candidato a los puestos más altos de la jerarquía de transición sin pasar por los puestos tradicionales. El hecho de que el escribano sepa leer le permite sobrepasar la estructura tradicional y llegar a ser presidente municipal o fiscal. El presidente municipal ocupa el cargo más importante de la estructura política. Generalmente tiene alrededor de 40 años, aunque no siempre, ya que últimamente los requisitos de conocimientos han aumentado. Por esta razón, en algunos municipios de los Altos de Chiapas, se han elegido, para ocupar estos puestos hombres de 30 años y aún más jóvenes. Los deberes del presidente son: hacerse cargo de las obras públicas, tomar decisiones en casos como las disputas por la propiedad de la tierra o su uso, conflictos por mujeres, riñas, robos, delitos menores, adulterio, falsos juramentos, intentos de homicidio, problemas de herencia, acusaciones de hechicería, asaltos, asesinatos, etc. El, junto con las demás autoridades, escucha las dos partes del caso y da después la sentencia. El presidente municipal también tiene a su cargo los asuntos económicos del municipio. Hay 5 fiscales de más de 45 años que se encargan de las fiestas religiosas y fijan fechas para cada una, de acuerdo con el calendario antiguo; enseñan a los indígenas las oraciones católicas en español, ayudan a la misa que da el sacerdote ladino y sirven como intérpretes en el sermón.

Los puestos de secretario y de sacerdote católico están ocupados por ladinos cuyos superiores inmediatos están en San Cristóbal. Estos puestos forman parte de los lazos que unen al municipio con el estado y con las jerarquías nacionales de sus instituciones respectivas; sus ocupantes nunca pertenecen a la comunidad.

Principales

El gobierno de los *principales* en Larráinzar es una reminiscencia directa de la forma prehispánica indígena de

gobierno; muestra, sin embargo, algunos cambios ocasionados por el mayor contacto con el exterior, producido en estos últimos años.

Cuando un hombre deja de ocupar su puesto como alcalde, gobernador o presidente municipal, en la jerarquía política, puede regresar a su paraje como *principal*. Allí tiene un importante cargo de dirigente debido al dominio que demostró en las tradiciones de la sociedad de Larraínzar y a que “sabe cómo pensar”. Los principales son muy respetados y altamente considerados porque se supone en ellos una mayor cercanía a la perfección de la que se encuentra en otros hombres que no se han distinguido en el servicio público. Los ancianos están más cerca de sus ancestros y son propietarios de una sabiduría sobrenatural; herencia sagrada de ellos.²²

Los parajes de Larraínzar forman unidades económicas, políticas y religiosas independientes pero que mantienen relaciones constantes con la cabecera. La dirección del paraje está en manos de una jerarquía interrelacionada, compuesta por los jefes de las diversas familias. Los principales más importantes son, por lo general, aquellos que han ocupado los puestos más altos en la jerarquía política; ellos tienen un importante papel tanto en la dirección del paraje como en la del municipio.

El hombre más anciano del paraje suele ser el más importante por haber ocupado el puesto más alto en la jerarquía y por tener, en consecuencia, uno más de los requisitos del mando. Funciona como el árbitro último en todos los problemas internos de su paraje y representa los intereses de éste en todas las situaciones que incluyen otras entidades sociales; tiene en sus manos la decisión final en las disputas acerca de la propiedad y del uso de la tierra así como en los asuntos familiares de toda clase; decide cómo se puede llegar a un acuerdo de las partes contendientes y su veredicto sobrepasa al de cualquier otro hombre de situación inferior. Cuando hay que llevar a cabo obras públicas —reparaciones de caminos o del templo—,

él designa a los que han de participar en esos trabajos. Dispone, asimismo, la vida ceremonial del paraje, pues tiene siempre la última palabra en lo que se refiere a los santos que han de celebrarse, a la organización de la fiesta, sus contribuyentes, el aguardiente, los fuegos artificiales y a los ocupantes de los cargos de prestigio. Es también él quien guía el ceremonial cuando los miembros del paraje se reúnen para hacer ofrendas a las deidades de la agricultura. En muchos casos, los principales adquieren aún mayor prestigio al ocupar un cargo en la otra jerarquía principal de Larraínzar, la de los curanderos; en este puesto organizan y dirigen el ritual mágico-religioso para alejar la enfermedad.

Además de sus actividades en los asuntos internos de su paraje, el principal representa a su comunidad en sus relaciones con otros parajes y con el municipio. Cuando se requiere una reunión de los principales, el presidente envía a los regidores para que avisen en los diversos parajes el momento y la forma en que han de actuar. El día de la reunión, se agrupan frente al edificio municipal y el presidente inicia la discusión del problema. Hay en Larraínzar, como en todas las comunidades conservadoras, una rígida escala de *principales*, del mayor al menor, en importancia. El *principal* más anciano recibe el nombre de *principal de principales* y sus juicios son supremos; es un patriarca que vela por cada miembro del municipio y es la persona más respetada de Larraínzar.

Sumario

La estructura social de Larraínzar tiende a dividir al pueblo en un grupo común y una *élite*; en esquema, puede representarse esta tendencia como una jerarquía en forma de pirámide (Fig. 4); en ella puede determinarse el *status* y la función del individuo. Miembro del grupo común es aquél cuyas ocupaciones no van más allá de la agricultura o del cuidado de la casa y que no tiene ningún cargo po-

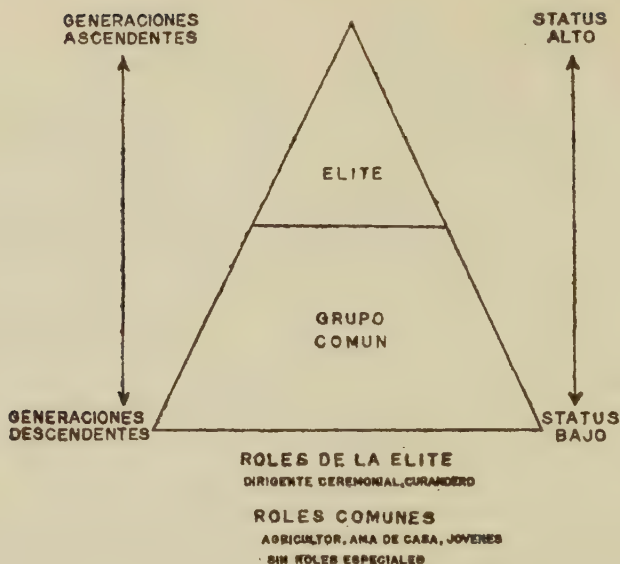


Fig.4: Organización social de Larraínzar.

lítico, religioso o mágico. La *élite* se compone de dos jerarquías interrelacionadas. La primera está formada por aquellos que han alcanzado alto rango en la jerarquía político-religiosa; la segunda, por los miembros de la jerarquía informalmente organizada de los curanderos. A medida que una persona envejece, es más probable su entrada en una de ellas, o en ambas si, además, se cree que ha adquirido experiencia, inteligencia extraordinaria, sabiduría esotérica y la compañía de un animal bastante poderoso. Si está dotado de habilidad administrativa y es económicamente solvente, puede entrar a la jerarquía político-religiosa y llegar a ser principal. Simultánea o separadamente puede llegar a figurar en la jerarquía de curanderos y elevar su *status* que complementa y refuerza el adquirido en el sistema anterior. El grupo de la *élite* está formado por los

hombres más ancianos, de mayor experiencia y que tienen mayores conocimientos de las tradiciones de su sociedad; ellos son el fundamento del mando conservador en Larraínzar.

Cosmología

Poco después de la Conquista, la gente de Larraínzar se declaró convertida al catolicismo. Como en gran parte de la región maya, los conquistadores lograron imponer su autoridad sustituyendo a los ocupantes de los más altos niveles en la teocracia indígena por sacerdotes católicos apoyados por los soldados españoles. El mayor impacto de la Conquista tuvo lugar en los antiguos centros ceremoniales mayas, donde ocurrieron las más importantes manifestaciones de la vida política y religiosa indígena. Las cabeceras de los pueblos tzotziles actuales pueden compararse, por sus funciones, con los antiguos centros ceremoniales. El templo católico y los edificios municipales han tomado el lugar de las pirámides y de los edificios políticos de los tiempos prehispánicos; el sacerdote católico y el secretario municipal, representantes últimos de la iglesia católica y del gobierno mexicano respectivamente, han reemplazado a los antiguos sacerdotes —gobernantes mayas. Al menos nominalmente, el culto a los santos católicos ha sustituido al panteón maya; se celebran fiestas en honor de los santos católicos y el antiguo calendario ceremonial maya ha sido olvidado desde hace mucho tiempo. Los grupos mayas que vivían en los pequeños parajes de las montañas, fueron menos afectados directamente por la Conquista, que la clase de los sacerdotes-gobernantes. Los tzotziles actuales parecen conservar mucho de las antiguas sociedades mayas de las que provienen. No pocos aspectos de la cultura tzotzil son herencia de la cultura maya clásica y han sufrido mínimas alteraciones; la religión lo ejemplifica. Los conceptos y las formas de la religión nativa, conservados en los parajes de

Larraínzar, tienen remotos orígenes que quedarán aclarados más adelante en un estudio más profundo.

Aunque los tzotziles sean nominalmente católicos desde hace unos cuatrocientos años, su cosmología y su religión actuales se asemejan en muchos aspectos a las de sus ancestros mayas, con algunas sustituciones, como los nombres y símbolos católicos. Para ellos, la tierra es el centro del universo, siendo una superficie plana y cuadrada, sostenida por un cargador en cada esquina. Ven el cielo como una montaña con trece escalones, seis en el oriente, seis en el occidente, con el decimotercero en medio formando la punta del cielo. Desde abajo se asemeja a una cúpula o una taza puesta sobre la superficie de la tierra. Una gigantesca ceiba sube del centro del mundo hacia los cielos. Imaginado desde fuera de la tierra, el cielo, es una enorme montaña o pirámide. Este concepto de "montaña de la tierra" se simboliza muchas veces en los antiguos códices (Wolf, 1956). Bajo la tierra esta situado el mundo inferior, *Olontik*, el mundo de los muertos, constituido por nueve, trece, o un número indeterminado de escalones.²³ (Fig. 5)

Para los tzotziles, como para los antiguos mayas, el cielo es la morada de los dioses buenos, creadores y hacedores de toda la vida humana, animal y vegetal. En cambio, el mundo inferior es el domicilio de los dioses malos que luchan eternamente por deshacer el trabajo de los dioses del cielo y tratan de ganar nuevos ocupantes para el mundo de los muertos. La vida es una lucha constante entre las fuerzas del bien y del mal.

Dos jerarquías, una en la cabecera y la otra en los parajes, son las que sostienen la vida religiosa de Larraínzar. La variación local del catolicismo se practica dentro y alrededor de la iglesia situada en la cabecera. Los funcionarios de la jerarquía religiosa tienen a su cargo el templo, los santos y el calendario de las fiestas. Un sacerdote ladino viene semanalmente desde San Cristóbal para decir misa y oír la confesión, pero ellos no tienen gran aceptación entre los indígenas. Existe además una jerarquía, informal-

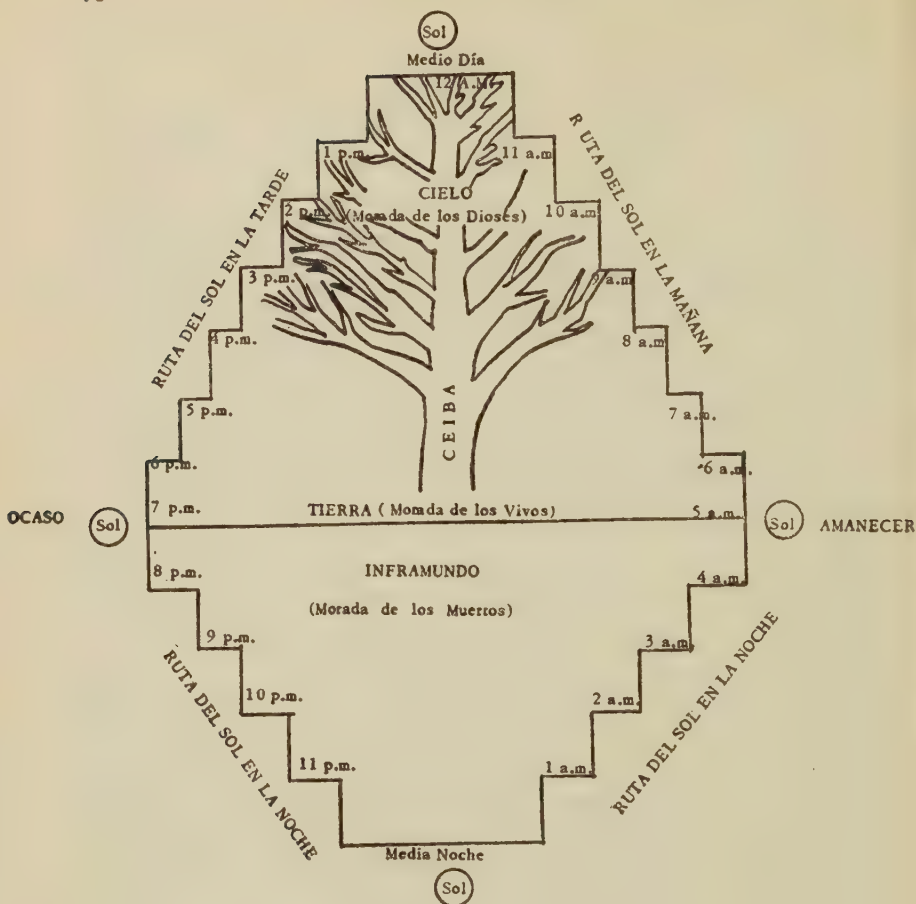


Fig. 5. Cosmología tzotzil.

mente estructurada, de curanderos y *principales*, quienes conservan en los parajes una especie de religión nativa que parece estar menos afectada por el catolicismo que la practicada en la cabecera. Aunque el curandero puede tener cualquier edad, los más famosos son generalmente ancianos que tienen una gran reputación por sus conocimientos esotéricos de los métodos curativos mágico-religiosos. Muchas

de sus funciones religiosas tienen lugar junto con las de los *principales* y la unión de ambos grupos constituye la élite más respetada en la sociedad de Larraínzar.

Los tzotziles contemporáneos conservan las mismas cinco clases de dioses que tenían sus ancestros mayas: 1) dioses de los cielos, 2) dioses cargadores del mundo y de los cuatro puntos cardinales, 3) dioses de la tierra, 4) dioses del mundo inferior y 5) dioses del linaje y ancestrales. Las primeras cuatro clases serán estudiadas en este capítulo y la quinta en el siguiente.

Mito de la creación

Se encuentran semejanzas y paralelos asombrosos entre la cosmología actual tzotzil y el sistema prehispánico de los quiché de Guatemala, tal como aparece descrito en el *Popol Vuh* (Goetz y Morley, 1950).

Al igual que otros grupos mayas, los tzotziles de Larraínzar aún conservan un mito que se refiere a la creación del mundo y al origen del hombre, muy similar a la leyenda quiché. Un curandero de mediana edad de Larraínzar oyó relatar a su padre los siguientes acontecimientos:

Este es el tercer mundo y, antes de él, hubo otros dos. En el primero, la tierra era completamente plana y no había sol, sino sólo una luz muy débil. Había muchas personas en ese mundo, pero eran imperfectas y no sabían morir; esto no agradaba a los dioses y por ello enviaron un diluvio que acabara con el mundo. Únicamente los sacerdotes escaparon a la muerte porque eran monos aulladores y monos arañas y treparon los árboles más altos para salvarse. Por esta razón, en el carnaval —en febrero—, la gente se viste con piel de mono araña y danza, haciéndose pasar por los sacerdotes del primer mundo que se han convertido en personas.

Destruído el primer mundo y muertos sus pobladores, fue creado otro y nuevamente poblado por personas. Pe-

ro éstas también eran imperfectas porque no permanecían muertas después de morir; a los tres días volvían a vivir y seguían viviendo eternamente. Esto tampoco agradó a Dios quien decidió, entonces, destruir el mundo con un torrente de agua caliente. Cuando comenzó a caer el agua, algunas personas se refugiaron en las cuevas, pero todos murieron y por ello encontramos con frecuencia huesos humanos en las cuevas: son los restos de los habitantes del segundo mundo.

Después de esto, Dios pensó que podía intentar otra vez y envió a su hijo Jesucristo a la tierra para que creara el tercer mundo. Los primeros habitantes fueron tres parejas de ladinos. Eran ricos y su trabajo era leer y escribir. Entonces Dios pensó que era necesario que existiera alguien para hacer los trabajos pesados y creó tres parejas indígenas pobres para servir a los otros. Estas personas se multiplicaron rápidamente y muy pronto llenaron el mundo de gente.

Aunque faltan muchos detalles, los dos primeros párrafos del mito de Larraínzar se equiparan, a grandes rasgos, con los aspectos esenciales del mito quiché. En ambas versiones, el mundo fue originalmente plano y sumido en la oscuridad. La tierra, los fenómenos naturales, incluyendo al hombre y a los animales, fueron creados por una deidad benévola a quien los tzotziles actuales llaman Jesucristo. En el mito quiché, los mismos dioses reciben los nombres de Creadores, Hacedores, Gucumatz Tepeu y Primeros Padres. Ambos describen dos intentos fracasados para crear al hombre, cada uno terminado en la misma forma; el primero, con un diluvio, el segundo, con agua caliente. El mono aullador, importante símbolo en el ritual tzotzil, es considerado como una antigua forma del hombre que sobrevive del primer mundo. Los dos primeros intentos por crear al hombre fracasaron y los resultados no satisficieron a los creadores. En la versión quiché, y probablemente en la tzotzil, las primeras dos creaciones deben identificarse con el período clásico de la cul-

tura maya, anterior a 987 E. A. (Goetz y Morley, 1950:61). Según la versión quiché, el nacimiento del sol en el tercer mundo marca la iniciación de la migración maya hacia las tierras altas de Guatemala, así como la introducción de la influencia cultural tolteca, básicamente con Quetzalcóatl como deidad (Goetz y Morley, 1950: Parte III). En esta forma, el período postclásico de los quichés empezó con la introducción de la nueva deidad tolteca que rápidamente llegó a identificarse con la divinidad solar, Creador y Hacedor. En el mito tzotzil, Jesucristo ocupa este lugar; reemplaza a la deidad prehispánica mesoamericana, o al menos descansa sobre la creencia en ella, ya que en ambos figura como civilizador y como creador en sus grupos respectivos. El impacto de la conquista española y la trascendencia del sometimiento de los indígenas, son tan evidentes en el mito quiché como en el tzotzil. En la versión tzotzil la condición inferior de los indígenas en la estructura social contemporánea de los Altos de Chiapas, es aceptada como decreto divino por cuanto que no hacía más de 300 años que se había escrito la versión quiché.

Dioses del cielo

Como en los tiempos prehispánicos, las fuerzas del bien se conciben como todos los factores naturales que ayudan al hombre en su lucha cotidiana por la vida. Los aspectos naturales más importantes, especialmente los relacionados con el ciclo agrícola, son deificados y asociados con el cielo. Cada una de las trece gradas del cielo corresponde a uno o más númenes. El sol y la luna son las figuras centrales del panteón tzotzil, como lo fueron para los mayas prehispánicos. Ahora, como antes, se considera que existe una deidad que gobierna cada fenómeno natural; esta deidad se asemeja al hombre en carácter y temperamento. Con el advenimiento del cristianismo, muchos númenes indígenas llegaron a identificarse con Jesucristo, con la virgen María y con los santos y ángeles del panteón cristiano.

Los mayas prehispánicos creían que el centro de los cielos estaba ocupado por una ceiba gigantesca (*tzotzil: yashté*) (Tozzer, 1907:154). Para los tzotziles contemporáneos, la ceiba sigue siendo el árbol de la vida, probablemente porque sus numerosas ramas se asemejan en el pensamiento indígena a la diferenciación al través del tiempo de los grupos de parentesco. Los que buscan la salud y la longevidad no tienen más que extender sus brazos alrededor de la ceiba sagrada para obtenerlas. El árbol es un símbolo de la vida misma y esta semejanza es una expresión del milagro por el que los elementos inertes, expuestos al sol, a la lluvia y a la tierra, se transforman por el misterio del crecimiento. Cortar una ceiba es tabú.

Los antiguos mayas creían que los espíritus de los muertos subían al cielo trepando por las ramas de la ceiba sagrada hasta alcanzar el nivel decimotercero donde ocupaban sus lugares junto al dios sol, hacedor, creador y último ancestro. Los tzotziles actuales aún creen que los espíritus de los ancianos, especialmente de los *principales* y curanderos, se elevan hasta el cielo después de la muerte, trepando las ramas de la ceiba, y se deifican. Al igual que sus antepasados mayas, los tzotziles conciben a sus dioses como ancianos de cabellos blancos que son sus ancestros, aunque les hayan dado nombres de santos católicos.

El poder de los dioses del cielo es infinito; son los creadores y conservadores de plantas, animales y seres humanos. El hombre es mortal, imperfecto, transitorio e inherentemente pecador porque vive en medio de la destrucción y de la muerte de plantas y animales, legados de los dioses. Los dioses, por su parte, son inmortales, perfectos y trascendentales porque no consumen alimentos como lo hace el hombre. El hombre debe aliviar su culpa aceptando estas dádivas y obsequiando velas e incienso a las deidades y cumpliendo fielmente sus fiestas.

Desde el punto de vista indígena, los dioses observan constantemente los sucesos humanos, examinan sus acciones y registran sus virtudes y pecados. Los dioses tzotziles, co-

mo los antiguos dioses mayas, tienen una naturaleza dual: premian la virtud y castigan el pecado. El favorecido por los dioses tendrá éxito en la siembra y recogerá abundantes cosechas; gozará de buena salud y sentirá el valor de ser humano. Cada aspecto de su vida será satisfactorio y su existencia estará dotada de un profundo significado. El hombre debe sostener relaciones de reverencia y de profunda humildad con los dioses; de no hacerlo alejará la protección divina, será víctima de un espíritu maligno y su desgracia vendrá en la forma de un fracaso en la cosecha, un accidente o una enfermedad.

El concepto que tienen actualmente los tzotziles del dios sol difiere muy poco del que tenían los antiguos mayas. En ambos sistemas el sol se encuentra en el centro del nivel decimotercero, la posición privilegiada en el panteón de los seres sobrenaturales (Tozzer, 1941: 145-46). Este dios es para los tzotziles el Santo Padre (*ch'ul totik*). Como consecuencia de las influencias cristianas, han aparecido nombres sinónimos para este dios como *Totik San Salvarol*, *Totik San Shalik* y Jesucristo. Las designaciones de origen cristiano se han añadido al concepto básico del dios sol sin alterar su significado. La siguiente leyenda, relatada por el curandero ya citado, concibe a Cristo como un indio nacido en Chamula y como un remoto ancestro de los tzotziles:

Jesucristo fue enviado a la tierra en el tercer mundo y era hijo de Dios y de la Virgen María. Nació en un establo de ovejas en San Juan Chamula, el centro del mundo. Por esta razón usamos *chamarras*²⁴ de lana. Nació hace mucho tiempo, quizá hace más de mil años.

Cristo era indio y no ladino; creció muy rápidamente y a los tres días de nacido salió con su madre, la Virgen María, y comenzó a caminar por todo el mundo. No creo que en ese entonces existieran pueblos, pero más tarde él los hizo. También hizo montañas y árboles, plantó maíz, frijol, caña, plátanos, piña, sandías y otras plantas.

Un día, cuando Jesús caminaba en las montañas con la Virgen, vio a un hombre trabajando. Se dirigió a él y le ofreció ayudarlo a cortar los árboles para plantar su campo. El hombre no creyó que pudiera hacerlo por ser tan pequeño, pero él insistió en que podía. Entonces Jesús tomó su machete para trabajar y en media hora había cortado todo un lado de la montaña. Cuando terminó se fue a casa con el hombre y dijo: "Ahora tu trabajas. Cuando la montaña esté seca, qué mala y planta el maíz a tiempo". El hombre escuchó y le dijo a Jesús que se lavara las manos y lo invitó a comer; pero él no comió porque es un dios, y se marchó rápidamente con su madre.

El hombre contó a otros lo que había pasado y ellos se preguntaron "¿qué es él, un dios o un demonio?, no tomó los alimentos". Decidieron seguirlo y matarlo porque pensaron que era un demonio. En pocos días los alcanzaron, a él y a la Virgen, y les dijeron que los iban a matar. Cristo contestó, "Si van a matarme, yo quiero morir en una cruz". Entonces los judíos fueron a hacer las cruces pero no pudieron traerlas por que estaban muy pesadas. Yo creo que Dios los estaba castigando un poco.

Cuando Jesús vio esto, se ofreció a traer la cruz, así lo hizo y la puso dentro de la iglesia de Larraínzar. A las 12 p. m. trepó a la cruz y lo clavaron a ella; lanzó un papel a la Virgen que se convirtió en un gallo blanco que comenzó a cantar y entonces todos los judíos se murieron. Entonces Cristo bajó de la cruz y a los tres días subió al cielo con la Virgen. Jesucristo se convirtió en sol y la Virgen en luna, pues antes de él no había más que una débil luz. Así nacieron el sol y la luna.

Cristo, en su papel de creador de todos los animales y plantas de la tierra, tiene un lugar en la religión tzotzil que puede equipararse al de la deidad llamada Creador, Hacedor, Tepeu, Gucumatz y Primeros Padres en el sistema quiché. El, junto con los demás dioses del cielo, es el autor de las sagradas tradiciones que han hecho posible la sobre-

vivencia de los tzotziles en su lucha por la existencia. La venida de Cristo se asocia, en el mito tzotzil, con el nacimiento del nuevo sol y con la aparición del dios tolteca Quetzalcóatl en los horizontes del mundo quiché, tal como lo describe el Popol Vuh (Goetz y Morley, 1950: IIIª parte).

El lugar donde Cristo murió recibe el nombre de *Seulen* y se encuentra en el este, la más sagrada de las cuatro direcciones. Actualmente, el Papa de la iglesia católica vive ahí, como representante de la voluntad divina, para administrar a la humanidad las recompensas y castigos enviados por Dios.

En la mañana, el sol aparece en el este, precedido por Venus, la estrella de la mañana que es una gran serpiente llamada *mukta ch'on*. En los tiempos prehispánicos, esta gran estrella era heraldo y precursor del sol y se identificaba, como en toda Mesoamérica, con la deidad serpiente (Goetz y Morley, 1950:180 n., 181n.; Tozzer, 1941: 133 n.). El sol se eleva en una carreta un escalón cada hora, hasta alcanzar el cielo por un camino de flores para llegar, al mediodía, al decimotercer nivel del cielo, al corazón del cielo, donde descansa una hora. Por la tarde baja de los cielos hacia el occidente y desaparece en el mar, causando la oscuridad y la noche. Durante la noche pasa bajo el mundo inferior y, mientras la superficie de la tierra de los vivos está en la oscuridad, hay luz en *Olontik*, la tierra de los muertos. A la mañana siguiente, el sol regresa a su posición en el este para repetir el ciclo y nace un nuevo día.

Para los indígenas, Jesucristo y el sol son la misma deidad. Dondequiera que el indio se encuentre, frente a su choza, caminando por la montaña o de pie frente a la iglesia del pueblo, es frecuente que se detenga, mirando hacia el sol, y rece. A menudo lo hace antes de entrar a la iglesia y reanuda su oración frente a una de las imágenes de Jesús. El indio explica esta actitud diciendo que primero rezan al dios verdadero y después al que se en-

cuentra en la iglesia siendo este último, una réplica del primero.

Los indígenas dicen que cuando Cristo fue crucificado, la Virgen María lloró mucho por la muerte de su hijo. Cuando Cristo ascendió al cielo y se convirtió en sol, la Virgen subió a su lado y se convirtió en la luna; lógicamente, la luna es la madre del sol y recibe el nombre de Santa Madre (*ch'ul metik*).

Como deidad femenina, la luna es un importante símbolo de fertilidad para los tzotziles contemporáneos, como lo fue para los antiguos mayas (Tozzer, 1941:10n), y sus fases se toman como presagios que pueden guiar el ciclo reproductivo agrícola y el humano.

Según una creencia popular, durante la luna llena se dan las condiciones más propicias para la siembra y para la cosecha; igualmente, se supone que si alguien descuida este precepto y siembra en otro período, su cultivo será pobre. Además, si se siembra durante la luna llena especialmente maíz, lo más probable es que crezca fuerte y libre de imperfecciones, en tanto que lo sembrado en otra ocasión será pequeño, mal formado y atacado por los insectos con frecuencia.

Se cree que la fertilidad de una mujer es una bendición otorgada por la luna; con este mismo razonamiento se considera que las mujeres estériles están excluidas de este privilegio como un castigo. También se piensa que el ciclo menstrual es determinado por las fases de la luna; algunos indígenas creen que la mayor parte de las mujeres menstrúan durante la luna nueva y que son más fértiles durante la luna llena. Por lo tanto, la fase de la luna llena es considerada con frecuencia la ideal para las relaciones sexuales porque es más probable que la concepción se realice en ella.

De la misma forma, el período de la luna nueva se considera especialmente poco favorable para los accidentes que producen heridas, ya que durante este período la hemorragia es muy cuantiosa y la cicatrización muy lenta. Por otra parte, las heridas recibidas durante la luna llena son menos

peligrosas porque sangran muy poco y cicatrizan con mayor rapidez.

Los santos del panteón católico son deidades subordinadas, hermanos y hermanas de Dios; ocupan las gradas inferiores del cielo, de acuerdo con su relativa importancia: las más prominentes ocupan las posiciones más altas y las menos prominentes, las más bajas; los santos de igual importancia ocupan, según se cree, el mismo nivel.

Cada pueblo tiene su santo patrón que actúa como su guardián y es considerado como el fundador mítico y el ancestro principal. Por lo que se refiere a la fundación de Larraínzar, se ha explicado ya que los hombres creados en el tercer mundo se multiplicaron rápidamente y que Dios pronto se dio cuenta de que tenía suficientes hijos; decidió entonces crear los pueblos dividiendo las tierras de todo el mundo entre los chamulas, zinacantecos, tenejapanecos, huistecos, etc., y envió a sus hermanos, los santos, para que fundaran municipios en los que, posteriormente, habrían de servir como protectores y patronos. San Andrés escogió Larraínzar para fundar su hogar, como otros santos eligieron otros lugares y condujo un primer grupo desde una localidad indeterminada, situada al este, hasta un pedregal llamado *Sacomch'en*, cercano al pueblo actual, en donde éste construyó su iglesia. Se pensó que este lugar era demasiado pequeño para celebrar fiestas y, por esta razón, el centro del pueblo se trasladó al lugar en el que hoy se encuentra.

Entre los tzotziles actuales, como entre los antiguos mayas, cada unidad político-religiosa tiene su propio panteón de deidades concebidas como espíritus de sus ancestros (Tozzer, 1941: 94). Por esta razón suelen encontrarse santos vestidos como indígenas (Fig. D) y su aspecto varía mucho de un municipio a otro. Los dioses, al igual que muchos otros fenómenos culturales en los Altos de Chiapas, están limitados a una zona geográfica determinada y a un grupo social, fuera de los cuales pierden su significado.

San Andrés es el santo más importante en la iglesia de

Larraínzar y se cree que ocupa una de las capas más elevadas del cielo, probablemente la decimotercera, junto con el sol, su imagen ocupa la posición central en el altar de la iglesia y su figura resulta, para el devoto, más imponente que la de Cristo. El santo patrón determina la longitud de la vida y actúa como protector de cada individuo, animal y planta en Larraínzar. San Andrés tiene tantas velas blancas, como habitantes el municipio; estas velas representan sus vidas. A medida que la vela se gasta, el individuo va viviendo hasta que, al extinguirse, la vela, muere. San Andrés es, sin duda, la deidad más poderosa de Larraínzar, pues a él acuden para solicitarle toda clase de favores, desde el éxito en la agricultura, hasta la curación de los enfermos y el apoyo en la hechicería.

Como todas las deidades mayas, San Andrés tiene carácter dual y puede castigar a la gente y arrebatarle la vida, así como otorgar longevidad y buena salud. Los dioses poseen cualidades humanas y están siempre presentes en el mundo de los hombres. En la siguiente anécdota, relatada por un joven de Larraínzar, San Andrés se concibe como dios de la fertilidad y supremo guardián que concede y arrebatla la vida arbitrariamente. Quien quiera alejarse del municipio, ya sea temporal o definitivamente, para vivir en algún otro lugar, tiene que solicitar el permiso del santo patrón, como en el relato siguiente de un indio de Larraínzar:

“Un amigo mío vivía en el paraje de Tsajaló. Cada año, cuando llegaba el tiempo de la siembra, se enfermaba y no podía trabajar. Por fin llamó a un curandero que vino y le tomó el pulso. Le dijo que su enfermedad se debía a que su padre quería que muriera, para poder quedarse con su tierra.

Un día, mi amigo dijo a su esposa: ‘vámonos al pueblo a rezarle a San Andrés y le voy a pedir una solución para mi problema’. Fueron al pueblo y él le preguntó a San Andrés si su voluntad era que se enfer-

mara cada año en la época de siembra. 'Estoy cada vez más pobre', dijo, y ahora ya no tengo nada. Voy a dejarte para buscar otro lugar.

Esa noche, mientras dormía, San Andrés apareció en su sueño vestido como indio. 'Le dijo a mi amigo, vete, vete de aquí si quieres, pero me vas a dejar tu semilla de maíz. No voy a dejarte llevarla. En otro lugar encontrarás otras semillas para plantar, y si te cansas de vivir allá, regresas y yo te devolveré tu semilla'.

Muy pronto mi amigo dejó Larraínzar llevando consigo unas cuantas mazorcas de maíz para sacar sus semillas y se fue a Plátanos, un municipio cercano. Cuando llegó el tiempo de segar la montaña y plantar, se sirvió de las semillas que había llevado de aquí junto con algunas que había comprado por allá. Al final del año tuvo una buena cosecha de las segundas semillas, pero las que llevó de Larraínzar no crecieron y se convirtieron en polvo, porque San Andrés guardó aquí sus espíritus.

Mi amigo decidió quedarse en ese pueblo y rezarle al santo patrón San Bartolomé y ahora ya nunca le reza a San Andrés".

En la iglesia de Larraínzar hay quince figuras y estatuas religiosas (Fig. 6). Siete de ellas están distribuidas a lo largo del lado izquierdo, seis al frente, cerca del altar, y dos al lado derecho. Algunos de estos santos son preferidos por los indios y tienen muy poca importancia para los ladinos. Algunos son favorecidos por ambos grupos y otros más son preferidos por los ladinos. Un santo "indio" es generalmente pequeño, viste una o más blusas tejidas del tipo que usan las mujeres indígenas y no tienen una cubierta de vidrio que los proteja. En cambio, el santo "ladino", suele ser mayor, vestido en forma más complicada y con adornos comprados, y lo guardan en una urna de cristal. Los santos favorecidos por ambos grupos, combinan aspectos de los dos tipos de santo.

La actividad religiosa de los grupos parece coincidir en

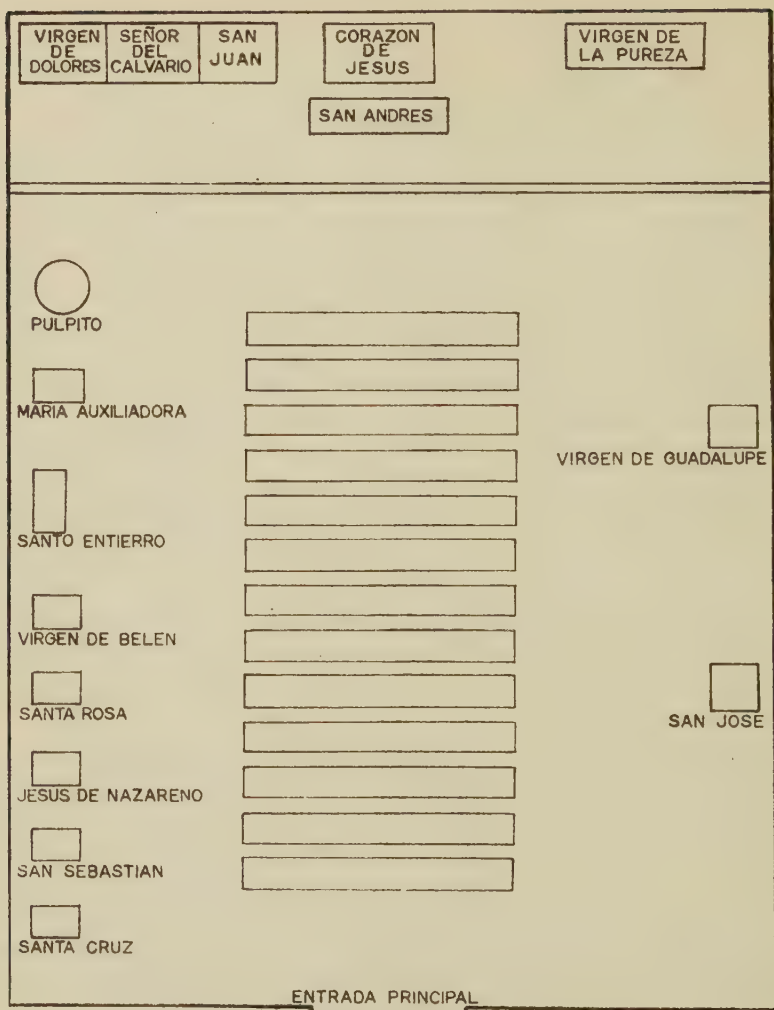


Fig. 6: Colocación de los santos en la iglesia de Larraínzar.

la adoración de algunos santos y separarse completamente en la devoción por otros. Para la mayoría, el lado izquierdo de la iglesia, especialmente al fondo, es el destinado a las

imágenes indias de menor importancia. Sin embargo, este es un lugar de intensa actividad religiosa indígena. Al frente, cerca del altar, están los santos que, generalmente, son favorecidos por ambos grupos, mientras el lado derecho se reserva para los santos ladinos de vestidos complicados y protegidos con vidrio, y es usado casi exclusivamente por el grupo ladino.

La iglesia tiene dos imágenes de San Andrés: una fija sobre el centro del altar y otra al frente que puede sacarse en las ocasiones especiales. Ambas representan a la misma deidad para la mente indígena. Sin embargo la naturaleza, básicamente politeísta de la cultura tzotzil, se revela claramente en sus típicas representaciones de Jesucristo y de la Virgen María. Cada una de las cuatro imágenes de estos seres omnipotentes, está considerada y es venerada por los indígenas como una deidad completamente separada y no como una variación de la misma.

Además de los santos de su propia iglesia, los indígenas tienen al menos una relación pasajera con los dioses de otros pueblos de la zona y, algunas veces, con los de lugares muy alejados. Los indios creen que todos los pueblos del mundo tienen un santo patrón que vive en la iglesia del lugar y es su dueño. La estatua es solamente una réplica de la deidad, pues el verdadero vive en los niveles más altos del cielo, junto a Dios.

Algunos pueblos conocidos por los indígenas tienen santos patrones del mismo nombre. Por ejemplo, los protectores de Plátanos y de Venustiano Carranza se llaman San Bartolomé. Para los indígenas, estos seres sobrenaturales son tan diferentes como sus municipios respectivos. Muchos indios creen que Cristo ha hecho nuevas apariciones desde la primera vez que estuvo en la tierra y ellas han tenido lugar en algunos otros sitios de los Altos de Chiapas. Por ello, los santos conocidos como Señor de Esquipulas, Señor de Tila, Señor del Pozo, y Señor del Trapiche son considerados como apariciones recientes de Jesucristo y como tales son venerados.

La religión tzotzil está compuesta por un sistema de rituales y ceremonias mediante los cuales tanto el individuo como el grupo pueden establecer satisfactoriamente contacto con las fuerzas sobrenaturales. Sólo se mantendrán las relaciones correctas si se cumplen regularmente estas obligaciones. El acercamiento a los seres sobrenaturales se realiza por medio de la petición de cualquier tipo de favores; los más comunes son el envío de la lluvia o de otras ayudas a la agricultura, la recuperación de la salud, después de una enfermedad o de un accidente, la protección contra el mal y los hechiceros y muchas otras bendiciones que ayudan al hombre en su lucha constante por conservar la vida y la buena salud. Por medio del manejo mágico-religioso de las deidades, los tzotziles tratan de reducir sus ansias ganando un mayor grado de control sobre sus vidas y destinos que el permitido por su pobre tecnología y sus limitados sistemas de acercamiento racional a estos problemas.

Las ceremonias propiciatorias más comunes entre los tzotziles son: 1) rezos ofrecidos diariamente y en ocasiones especiales, 2) ofrendas, como velas, incienso y cohetes, 3) sacrificio de animales, 4) ayunos y abstinencias, 5) danzas rituales, 6) fiestas en honor de las deidades favoritas.

La mayor parte de los tzotziles participan en este rígido programa de oraciones diarias y de ofrendas a los dioses; rezan, por lo general, en la mañana, al mediodía, al caer la tarde y en la noche. Creen que el sol es el dios que los observa durante todo el día y apenas aparece, el indio sale de su cabaña, lo mira, se persigna y se dirige a él como *Totik San Shalik*, San Salvarol o Jesucristo. Comienza su rezo pidiéndole que el día sea bueno para él y para su familia, que Dios los acompañe y vele por ellos durante el día, que no se caigan ni se lastimen, que los proteja del mal y de los brujos que traen enfermedades y accidentes, que no les falte el alimento y que Dios bendiga y haga fértiles sus campos.

A mediodía repiten sus oraciones para recibir los mismos favores y dan gracias al apoyo recibido hasta entonces. También pueden ofrecer una vela blanca a la imagen del

santo favorito o a los dioses en general, frente al altar de su casa. Esta práctica puede seguirse todos los días o sólo en ocasiones especiales, dependiendo ello del individuo.

Al caer la tarde, cuando el indio regresa a casa, del trabajo, repite sus gracias a Dios por los favores recibidos durante el día. Antes de dormir, al comenzar la noche, vuelve a rezar pidiendo la protección divina durante la noche para poder dormir en paz sin ser atacado en sueños por brujas y demonios.

Trece cruces guardan la entrada, la salida y las calles principales de la cabecera. La más importante de ellas es la *Cruz Principal*, porque es la representación de aquella en que Cristo fue crucificado. Se encuentra dentro de la iglesia, apoyada contra la pared posterior, hacia la izquierda. La segunda en importancia es la que está situada frente a la iglesia, en la calle principal. Estas dos, además de las otras once cruces de la cabecera y de las que se encuentran en los caminos del municipio, han sido colocadas especialmente para los viajeros. El indio que piensa hacer un viaje al centro del pueblo, comienza arrodillándose ante la cruz que está frente a su choza y pidiendo protección a los dioses para no ser víctima de los malos espíritus del camino. Al llegar a una de las cruces del camino, repetirá su oración. Ya en la cabecera, rezará ante la cruz que está frente a la entrada de la iglesia, agradeciendo a los dioses la protección prestada hasta ahí y solicitándola nuevamente para el viaje de regreso. De regreso a su casa, repite sus oraciones agradeciendo a los dioses su divina protección y su regreso a casa libre de accidentes.

Además de esas ocasiones en que los rezos se ofrecen en forma individual, la actividad religiosa puede tener lugar en la iglesia en cualquier ocasión, cuando el indio necesite un favor. Durante los fines de semana suele haber en la iglesia mucha gente que va a rezar a su santo favorito. Cada vez es más usual que los indios asistan a misa y se casen por la iglesia, mas, por lo general, el bautizo sigue siendo el único sacramento de la iglesia católica que han aceptado.

Según la creencia *tzotzil*, los dioses no ingieren alimentos como lo hacen los hombres, pero deben ser aplacados y alimentados con ofrendas de incienso, aguardiente, velas y cohetes. Se considera al incienso y al aguardiente como alimento y debida de los dioses, es decir, cumplen las funciones que tenían el incienso y la bebida alcohólica llamada *balché* entre los antiguos mayas de Yucatán (Tozzer, 1941:92n) y ambos son un paso preliminar indispensable en toda petición a los dioses ya sea por parte del individuo o por parte del grupo. Algunos de ellos, si no todos, forman parte de cada ritual, ya sea en una ceremonia curativa privada, en la iglesia o en la montaña sagrada, en el manantial, en la fiesta, etc. El uso de cohetes se destina casi siempre a las fiestas de los santos, celebradas en los parajes o en la cabecera, pero también los usan los curanderos particulares en los parajes para apaciguar a los dioses de la tierra que, con frecuencia, se confunden con los santos del panteón católico.

Los sacrificios de gallinas juegan un papel muy importante en las ceremonias curativas mágico-religiosas pero, por lo general, no forman parte de otras.

Las fiestas celebradas en la cabecera durante el año en honor de cada santo, comienzan con tres días de ayuno y de continencia sexual por parte del alférez, como se acostumbraba en los tiempos prehispánicos antes de una celebración religiosa (Tozzer, 1941:107). Antes de las celebraciones importantes, como la fiesta de San Andrés y el Carnaval, los indígenas ayunan tres días seguidos a la semana, durante tres semanas. En este período se les permite comer sólo tres tortillas muy pequeñas por día y beber una cantidad de agua igualmente pequeña. Otras personas que también quieran celebrar la fiesta pueden hacerlo, pero no tienen obligación alguna.

Como los antiguos mayas, los *tzotziles* practican la danza ritual en sus fiestas más importantes (Tozzer, 1941:93-94), aunque desconocen el baile social.

Desde la introducción del cristianismo y el desplazamien-

to consecuente de la jerarquía sacerdotal, los santos católicos, al menos nominalmente, han sustituido a los dioses mayas. Como resultado, los tzotziles actuales siguen el ciclo de fiestas de los santos católicos determinado por el calendario gregoriano. El calendario ceremonial prehispánico de 260 días, tan usado por la clase sacerdotal antes de la Conquista para fijar las fiestas, ha sido completamente olvidado. El calendario agrícola de 365 días sobrevivió seguramente a causa de su importancia en las actividades de subsistencia de las masas, para las que tuvo, seguramente, la misma importancia que tiene hoy. Actualmente aún son pocos los tzotziles que conocen el calendario gregoriano: el antiguo calendario agrícola maya sirve tanto para sus funciones originales como para determinar el ciclo de fiestas de los santos católicos que tienen lugar durante el año en Larraínzar.

El sistema de fiestas es, posiblemente, la expresión más importante de la vida religiosa y social de Larraínzar. En el curso del año se realizan veintiocho ceremonias religiosas de varios tipos en la cabecera; las más importantes son: el Carnaval, celebrado en febrero; la Semana Santa, en abril, y en noviembre la fiesta de San Andrés, el santo patrón. Además de éstas, hay muchas celebraciones de menor importancia en los fines de semana, cuando se llegan a festejar hasta cinco santos a la vez. Se celebran en total treinta y dos santos, además de las visitas de santos patronos intercambiadas con los pueblos vecinos de Santiago, Magdalenas y Santa Marta. Por lo general, las fiestas dedicadas a dos o tres santos se realizan juntas durante el sábado y el domingo anteriores a la semana en que tienen lugar. Por ejemplo, las fiestas de San Pablo, San Sebastián y San Vicente son el 15, el 20 y el 22 de enero respectivamente, pero se celebran al mismo tiempo en el fin de semana que precede al día del primer santo. Por esta razón no se fijan fechas exactas para las fiestas, pues muchos santos son festejados con una semana o más de diferencia con respecto a su fecha real. Las actividades religiosas y las actividades económicas se llevan

a cabo simultáneamente en la cabecera y son complementarias.

Además del sistema de fiestas mayores que se observan en la cabecera, también tienen lugar muchas fiestas menores, dedicadas a los santos favoritos, en los parajes. La cabecera de Larraínzar viene a ser un centro ceremonial mayor rodeado de pequeños centros situados en los parajes. Este fenómeno es muy semejante al patrón clásico maya.

Cada santo festejado debe tener un alférez económicamente responsable de la fiesta. La obligación del alférez es la de abastecer todo lo necesario para las fiestas que siempre incluyen una vaca o un puerco enteros, tortillas, chiles, etc., para el banquete y grandes cantidades de *chicha* y aguardiente para beber así como un gran número de cohetes. Cualquiera puede solicitar el cargo de alférez de un santo favorito y, teóricamente, el puesto es ocupado voluntariamente. Por lo general, al terminar una fiesta los funcionarios comienzan a buscar un candidato para el año siguiente. Si ninguno ofrece sus servicios, los regidores eligen arbitrariamente a alguien del mercado dominical y se dirigen a él. Si acepta, lo llevan inmediatamente a la iglesia, donde los alcaldes y gobernadores le toman el juramento ante la cruz principal.

Después de aceptar el puesto, el nuevo alférez debe comenzar a prepararse económicamente para él. En una fiesta de menor importancia, el alférez gasta, por lo menos, \$ 1,000 mexicanos, mas para una de las celebraciones mayores, los gastos llegan a \$ 4,000. Pocos son capaces de reunir tanto dinero en un año; algunos piden prestado y se endeudan hasta por tres años para cumplir sus obligaciones ceremoniales.

El puesto de alférez es sagrado y aquellos que lo aceptan son muy estimados por la comunidad y tomados como ejemplo de la más alta forma de virtud. El tomar un papel activo en la vida ceremonial del municipio, es la mejor forma de alcanzar el prestigio en Larraínzar. El alférez de las fiestas importantes, como la de San Andrés o del Carnaval, y aque-

llos que gastan la mayor cantidad de dinero y hacen las celebraciones más elaboradas, son quienes gozan de mayor prestigio y respeto.

La mayor parte de estas actividades comienzan por la tarde del viernes, cuando el alférez y el principal que lo apadrina llegan frente a la iglesia. Primero rezan ante la cruz que está cerca de la entrada y después entran a la iglesia, dicen su oración frente al santo cuya fiesta se celebra y ofrecen velas e incienso. El alférez se quita toda su ropa excepto los calzones y comienza a flagelarse la espalda con una tira de cuero. Al terminar las oraciones, ambos abandonan la iglesia y se dirigen a la casa ceremonial, en la orilla del pueblo, donde se prepara la celebración.

Cerca de las siete de la noche los músicos llegan a la iglesia y comienzan a rezar, primero frente a la cruz y después en el portal de la iglesia. Al poco tiempo empiezan a tocar la música ceremonial, como señal para que el principal regrese de la iglesia trayendo aguardiente y chicha para los músicos y otros participantes. En ese momento, aparecen frente a la iglesia los seis capitanes, quienes rezan, como lo hicieran los anteriores, primero frente a la cruz y después en el portal de la iglesia.

Hace su aparición después el encargado de la pirotecnia y comienza, como los otros, ofreciendo sus oraciones; se inicia entonces la fiesta con tres bombas y tres cohetes.

Los músicos, el principal, los capitanes y el encargado de los fuegos artificiales, abandonan la iglesia para dirigirse a la casa donde se hará la celebración. Pueden ir juntos o en grupos separados, pero tienen que rezar ante cada cruz del camino hasta la casa del alférez.

La fiesta da comienzo con una comida de carne de vaca o de puerco, tortillas, chile, y grandes cantidades de aguardiente y chicha, preparada por la esposa del alférez, con ayuda de muchas otras mujeres. Además de los ya mencionados, el alférez invita a los capitanes, músicos, autoridades, miembros de su familia y amigos personales. Como entre los antiguos mayas, la fiesta ritual y la bebida ceremonial son

el centro de las celebraciones religiosas de los tzotziles contemporáneos (Tozzer, 1941:92).

Hacia las once de la noche, del mismo viernes, el alférez cambia su ropa de diario por el atuendo festivo propio de su cargo, mismo que lleva hasta el final de la celebración. Las celebraciones continúan sin interrupción desde la noche del viernes hasta el domingo por la tarde y, algunas veces, se prolongan aún por más tiempo. Se consumen grandes cantidades de aguardiente y de chicha en medio del ruido de cornetas, tambores, flautas y arpas, interrumpido por los gritos de los invitados y las explosiones de bombas de manufactura casera y de cohetes; no pasa mucho tiempo antes de que la celebración se convierta en una orgía desenfrenada. A medida que la gente sucumbe bajo los efectos del alcohol, pierde la conciencia y se tiende dondequiera que esté, para esperar recobrase y seguir bebiendo.

Al amanecer del sábado, se tiran más bombas y cohetes; la fiesta en su segundo día prosigue.

Hacia las diez de la mañana, las autoridades van a la iglesia; el primero y segundo regidores sacan las banderas ceremoniales, generalmente guardadas cerca del púlpito, y las llevan en procesión hasta la casa del alférez (Fig. E). Al llegar ahí, el primer alcalde reza mientras se coloca en el suelo una nueva estera de palma con una mesa pequeña, encima de la cual se deposita la bandera. El alférez pone entonces el incensario bajo la mesa, se arrodilla frente a ella y se dirige a las autoridades en una larga oración, persignándose tres veces. Al terminar el rezo, se levanta y la bandera se pone en la puerta del frente de su casa, atada a tres árboles pequeños cortados y clavados especialmente en el suelo, para soportarla. Después de depositar la bandera en su lugar, las autoridades comienzan a tomar parte en la fiesta comiendo y aceptando bebida. Generalmente permanecen en la casa de un alférez durante cerca de dos horas, pues, si hay otro alférez, deben ir también a su casa, donde se repite el ritual descrito. Terminadas las visitas a las casas de los alférez, las autoridades regresan en procesión con las banderas ceremo-

niales hasta la iglesia, donde las depositan junto al púlpito.

Una hora más tarde, los capitanes y alférez aparecen en la plaza, vestidos con sus atuendos ceremoniales, montados en caballos que llevan cascabeles en las patas delanteras. Detienen sus caballos alrededor de la cruz situada frente a la iglesia. El primer capitán desmonta y entra en la iglesia, donde vuelve a tomar la bandera ceremonial, para traerla a la puerta de la iglesia; ahí se la da al alférez, quien monta en su caballo sosteniendo la bandera frente a él, apoyada sobre la silla. En este momento, el grupo comienza a rezar y a correr alrededor de la plaza formando una elipse y volviendo a la cruz a cada instante; para seguir rezando. Después de repetir esto varias veces, se dividen en dos grupos iguales, y cada uno de ellos corre desde las esquinas de la plaza que están diagonalmente opuestas. En cada esquina se detienen un momento para rezar y regresan corriendo al lado opuesto donde hacen lo mismo; en esta forma los dos grupos en movimiento forman una cruz en el centro de la plaza. Terminada esta práctica, se detienen nuevamente frente a la cruz y el alférez devuelve la bandera al primer capitán, quien, a su vez, la regresa a la iglesia. El grupo se reúne entonces y corre de una a otra esquina de la plaza, rezando en cada una (Fig. F). Durante esta fase, suele haber un niño pequeño estacionado en una de las esquinas de la plaza, con una botella de aguardiente para ofrecer tragos a los jinetes. Durante la ceremonia, los participantes permanecen bajo la influencia del alcohol, lo que ocasiona que con frecuencia se caigan del caballo. Por esta razón, resulta difícil saber con exactitud el número de veces en que cada una de estas fases de la ceremonia se lleva a cabo correctamente. En otros pueblos, por ejemplo en Magdalenas, se sabe que cada fase en la que el grupo va de una a otra esquina de la plaza, se repite trece veces. Este patrón ceremonial simboliza probablemente los cuatro dioses de las esquinas del mundo y los trece dioses del cielo.

Usualmente, los capitanes tardan tres horas en cumplir con todos sus deberes ceremoniales, terminan hacia las 6 de

la tarde y regresan a la casa del alférez, donde la fiesta prosigue hasta el sábado en la noche y el domingo en la mañana. En la tarde del domingo, los capitanes y el alférez repiten sus prácticas del día anterior en la plaza del pueblo y, cuando terminan, la fiesta llega oficialmente a su fin. Sin embargo para muchos, que en ese momento ya están sumidos en el abismo de un estupor alcohólico, la fiesta continúa hasta el día siguiente y aún más. Es frecuente que los que participan en las fiestas importantes no regresan a sus casas y a sus trabajos sino hasta el siguiente martes o miércoles.

Dioses cargadores del mundo y de los cuatro puntos cardinales

Los tzotziles conciben el mundo cuadrado; el cielo y la tierra están juntos y unidos en las esquinas. Los *Kuch Vina-jel-Balumil* son los dioses de las cuatro esquinas que sostienen el mundo en sus hombros. Su más ligero movimiento produce temblores y aun terremotos.

Los dioses de los cuatro puntos cardinales ocupan lugares intermedios entre los cargadores del mundo. Cada uno desempeña una función relacionada con la vida y se asocia con un color. El dios blanco en el oriente manda la lluvia; el dios blanco en el norte es del maíz; el dios colorado en el sur sopla el viento; y el dios negro en el occidente manda la muerte.

En conjunto, los dioses cargadores del mundo y de los cuatro puntos cardinales se denominan los *Vashak Men*.

Dioses de la tierra

Las supervivencias del culto maya prehispánico a la naturaleza son más evidentes en las creencias actuales de los tzotziles en los espíritus sobrenaturales (tzotzil: *yawal, balumil, chawk*; español: *capitanes, ángeles, maestros*), los cuales habitan en las montañas, en la tierra y en los ojos de agua. Estas deidades son dioses de la fertilidad, ya que con-

trolan todos los recursos naturales tan importantes para el modo de vida indígena. Este aspecto nativo de la religión maya prehispánica, conservado por largo tiempo en los parajes de Larraínzar, ha perdurado hasta los tiempos actuales con menos alteraciones que las más esotéricas formas practicadas por la jerarquía religiosa en la cabecera.

Los dioses de la tierra se encuentran en todas partes, pero abundan principalmente en los manantiales, en las montañas altas y en las profundas e inaccesibles cuevas. Muchos de ellos tienen nombres de santos católicos como San Antonio, San Miguel, San Manuel, San Lorenzo, San Juan, etc., y las mismas designaciones se aplican a los lugares sagrados en muchos parajes. Sin embargo estas inconsistencias lógicas no representan una dificultad para los indígenas porque consideran que estos dioses son tan diferentes entre sí como los lugares sobre los que reinan.

Existen tantos tipos de ángeles, como favores qué conceder o no conceder. Los que tienen bajo su control al viento y a la lluvia habitan en las cuevas y se conocen, generalmente, con el nombre de *chauk*, que es posiblemente una cognada de *Chac*, el dios maya de la lluvia (Tozzer, 1941:97n). Cuando hay truenos y rayos durante una tormenta, los indios creen que un ángel salido de una cueva está en el cielo y rocían el agua de un jarro gigantesco, que cae a la tierra en forma de lluvia. Cuando el viento sopla, se debe a la exhalación de un ángel en una cueva. Otros ángeles controlan la temperatura y envían calor y frío, caprichosamente. Algunos poseen grandes cantidades de maíz, frijol y otras riquezas agrícolas; otros controlan a los animales de caza y de vez en cuando sueltan a un venado, a un conejo, etcétera, para que pueda ser la presa de un cazador. Siguiendo el mismo razonamiento, todos los manantiales, no importa cuan insignificantes sean, tienen ángeles que los controlan y que determinan su abundancia.

Sobrevive una leyenda en Larraínzar que se refiere a una gran serpiente (tzotzil: *mukta ch'on*) revestida de plumas que es adorada como un dios. Esta serpiente, como el *canti*

de los antiguos quichés, es un dios menor en su mitología (Goetz y Morley, 1950:184). Esta deidad es muy temida y ha de ser venerada con rezos si se la encuentra accidentalmente en las montañas. Si es atacada, enviará a otras serpientes para que, a su vez, ataquen a quien la ofendió. Por esta razón, los indios suelen considerar como sagradas a las serpientes y tratan de no dañarlas.

Se asocian colores con los dioses de la tierra, los más citados son el rojo, el blanco y el verde. En los tiempos prehispánicos, los colores se referían a los cuatro puntos cardinales (Tozzer 1941:135). El arco iris se concibe como una combinación de todos estos colores.

Así como otras deidades mayas, los dioses de la tierra tienen carácter dual y son capaces de favorecer y de obstaculizar la suerte del hombre en la vida. Suelen ser más accesibles y pueden ser controlados por el hombre con mayor facilidad que los temidos dioses del cielo. Tanto la curación como la hechicería, dependen, en gran medida, de la forma en que el practicante maneja las deidades de la tierra. Muchas enfermedades se creen debidas a la pérdida del espíritu del individuo en manos de las deidades de la tierra, ya sea por accidente o por la mala voluntad de un enemigo. Muchas clases de hechicerías practicadas por los tzotziles, consisten en hacer que el animal compañero caiga en manos de la deidad de una cueva, un pozo, etc., para que ella lo mantenga preso y lo deje morir de hambre.

Algunas veces los ángeles eligen a los curanderos y aparecen en sus sueños, proponiéndoles permanecer en su poder y darles consejo divino en su trato con las enfermedades y con otros problemas humanos, si cumplen con las ceremonias y ritos debidos. Si el curandero está de acuerdo, la deidad queda en su poder para toda su vida, concediéndole ese *maná* que sólo el contacto permanente con lo sobrenatural puede dar; deidad e individuo quedan, entonces, plenamente identificados.

Se cree que los lugares como manantiales, montañas altas y cuevas profundas, son habitados por deidades muy pode-

rosas e importantes. Estos lugares suelen designarse con cruces y son los más apropiados para el ceremonial propiciatorio. La cruz aparece asociada con el agua o con la fertilidad, frente a este símbolo se colocan los incensarios, una tabla para las velas y varias ramas de pino para la decoración.

Los indios llegan a estos lugares, solos o en grupos, para solicitar favores, llevando ofrendas de incienso, velas y cohetes en las ocasiones importantes. El aguardiente es un elemento indispensable en estas ceremonias.

Además de las oraciones en sus campos, cuando siembran y cuando cosechan, los indígenas de todos los parajes van a las cuevas a rezar por el éxito en estas actividades. El 3 de mayo, día de la cruz, pequeños grupos de una, dos o más familias del mismo paraje, forman una procesión y viajan a Tibó o a donde se encuentra su principal recurso de agua. Estos grupos van siempre encabezados por los principales del paraje, quienes además dirigen las oraciones; el resto se forma con los hombres más jóvenes y sus mujeres que llevan los incensarios humeantes. Recogen ramas de pino para hacer los altares frente a las cruces de las profundas cuevas. Al terminar las oraciones, ofrecen cohetes y beben aguardiente; se pierde rápidamente la atmósfera religiosa para dar su lugar a una ocasión festiva. Si San Antonio está satisfecho con las ofrendas y las considera suficientes, llenará de agua la corriente, las lluvias serán abundantes y el éxito de la siembra quedará asegurado. En cambio, si no está satisfecho, el agua no será suficiente y habrá que hacer nuevas tentativas para agradecerlo hasta obtener el efecto deseado.

Los tzotziles también creen que los ángeles dominan toda la vida animal de las montañas. Antes de ir de caza, rezan a estas deidades para que les conceda un animal y, si son bastante afortunados para matar uno, les ofrecen velas especiales y les dan las gracias antes de marcharse. Algunos lugares en las montañas son sagrados; si el cazador ve en ellos una presa no puede disparar porque los dioses no permiten que se maten animales en ese sitio.

Dioses del mundo inferior

De la misma forma en que hay dioses que favorecen la suerte en la vida, los hay malignos que impiden la lucha humana por la existencia. Los tzotziles atribuyen las influencias amenazadoras y destructivas de sus vidas a los dioses del mal y de la muerte que tienen sus dominios en el mundo inferior. Estos seres sobrenaturales son en realidad representaciones antropomórficas de las fuerzas del mal en la vida del indio; sólo ellas precipitan accidentes repentinos, desastres y traen la enfermedad imprevista y la muerte tanto al hombre como al animal y a la planta.

La tendencia común a interpretar los aspectos ambiguos de su circunstancia como fuerzas amenazadoras y potencialmente destructivas, reflejan las dificultades que el hombre enfrenta para sobrevivir en una tierra pobre y con una tecnología muy poco efectiva. Esta tendencia es probablemente la medida exacta de su alto grado de ansiedad por sobrevivir en esas condiciones de inseguridad, temor y hostilidad, que sienten hacia los que participan en su lucha por la existencia en las vidas cotidianas.

En la cultura maya prehispánica, se creía que nueve dioses de la muerte reinaban sobre los nueve grados del mundo inferior. Entre los tzotziles contemporáneos *Olontik*, el inframundo, sigue siendo la morada de los muertos. *Pukuj*, el término tzotzil, que significa demonio en el sentido amplio, es indudablemente una cognada de *Ah Puch*, el dios maya de la muerte, que reinaba sobre el último nivel del mundo inferior (Morley, 1956:200).

Los dioses de la muerte tienen varias formas antropomórficas que son: *ik'al*, *mukta pishol* o *walapatok*, *shpakinté*, *natikijol*, *me'chamel* y *yalem bek'elt* o *kitsil bak*. Existen algunas variaciones individuales en el concepto de estos seres sobrenaturales en lo que se refiere a la forma en que aparecen o a los tipos de acciones de cada uno, pero la mayoría de la gente concuerda. Algunos tienen un origen bien definido, otros están asociados con otras comunidades y se cree

que aparecen muy poco en Larraínzar o que no aparecen.

Los tzotziles creen que ellos son fuerzas que ocasionan todas las desgracias humanas, ya sean en forma de accidentes, crímenes, catástrofes o de enfermedades. Se cree que están presentes en cualquier acontecimiento, insignificante o grave: cuando un individuo se corta, cae, lucha con un amigo, golpea a su mujer, se rompe un hueso, pierde u olvida algo, etc. Los que se encuentran en alguna de estas circunstancias dicen que son víctimas de los dioses de la muerte.

Durante el día, los hombres son observados y están protegidos por el sol y los dioses del cielo; los dioses de la muerte están confinados al mundo inferior. Por la noche, en cambio, el sol desaparece en el límite de la tierra y los dioses de la muerte tienen permiso de salir de su nivel en el mundo inferior para andar por la superficie de la tierra y atacar a la humanidad. Los tzotziles temen, en consecuencia, abandonar sus chozas por la noche porque pueden interpretar cualquier forma ambigua, como proveniente de los dioses de la muerte que han venido a injuriarlos. Con el comienzo del día y el regreso del sol, las deidades malignas vuelven por las cuevas a las profundidades de la tierra, donde muchas de ellas tienen sus casas, y el hombre tiene nuevamente la protección de los dioses del cielo.

El tzotzil solicita la protección contra los dioses de la muerte cada vez que reza, pero, además de la oración, existen pocas formas de asegurar la protección contra las fuerzas del mal. Los indios tienen mucho miedo de la oscuridad y tratan de estar en sus chozas al anochecer. Los viajes largos son especialmente peligrosos porque los llevan a lugares poco conocidos; antes de hacer estos viajes, así como ante las cruces del camino, hay que ofrecer oraciones a los dioses. Los amuletos protectores se usan todo el tiempo; la mayoría de los indios llevan consigo un palo negro muy duro para defenderse de los dioses de la muerte. También se usa mucho el tabaco muy molido (tzotzil: *mui*) que se unta en la cara, en el pecho y en las muñecas al encontrarse con los dioses de la muerte; si esto se hace a tiempo, el demonio no podrá acer-

carse, por su aversión natural al tabaco. Los indígenas nunca viajan de noche sin una luz que ilumine su camino. Con el mismo pretexto, tienen la costumbre de dormir con la protección de un fuego encendido en el centro de la choza; si éste se apaga, los dioses de la muerte pueden acercarse cubiertos por la oscuridad.

Naturaleza humana

En el concepto tzotzil, la naturaleza humana se compone de dos elementos materiales, la carne y el hueso, y un elemento inmaterial, el espíritu; estos componentes son aspectos dinámicamente interrelacionados de todo individuo. La existencia de la carne y del hueso se estableció por la observación empírica que también los organiza en un rudimentario sistema fisiológico y osteológico. De esta manera, como la mayor parte de los pueblos pre-alfabetos, los tzotziles poseen un conocimiento elemental y vago de la estructura y del funcionamiento del cuerpo humano; por otro lado, poseen menos información en base a la cual puedan explicar la dinámica de la conducta individual y de la conducta social. Estos componentes inmateriales de la naturaleza humana se relacionan con lo sobrenatural para integrar el complejo mundo del espíritu. Existe una íntima relación entre los aspectos material e inmaterial, pues ambos deben estar en buenas condiciones para que el individuo goce de buena salud. La carne y el hueso no pueden estar sanos si el espíritu está enfermo y viceversa, pues la relación entre ambos es interdependiente y recíproca.

Espíritu

Desde el punto de vista tzotzil, el espíritu (tzotzil: *ch'ulel*) es la fuerza vital de la naturaleza, la energía dinámica, vivificante e indestructible, de todos los humanos, animales y plantas. En el hombre, el espíritu es el medio innato por el que expresa su carácter psicológico y social, la naturaleza esencial del ser humano.

Los tzotziles contemporáneos conservan la antigua creencia mesoamericana de que la sangre es la sustancia de la persona (Goetz y Morley, 1950:89). Antiguamente, la sangre era para los tzotziles sinónimo del espíritu. Aunque desconocen el papel del corazón en la circulación del líquido vital, el pulso es para los tzotziles la expresión material y tangible del espíritu humano.

Los indígenas piensan que las relaciones entre la carne, el hueso y el espíritu son interdependientes y dinámicas, y que muchas cosas que afectan al espíritu también influyen sobre la carne y el hueso, o viceversa (Fig. 7). Los elementos materiales y el inmaterial son diferentes en clase y en calidad; los primeros son finitos y mortales; el segundo, infinito e inmortal. La carne y el hueso viven mientras vive el individuo, en tanto que el espíritu existe antes del nacimiento de la persona y después de su muerte; en ambos casos libre de su confinamiento corporal.

El espíritu tiene dos manifestaciones o aspectos complementarios. Uno es el elemento inmaterial del individuo, ya mencionado; el otro es una proyección de estas características sobre ciertos miembros del reino animal. Los tzotziles creen que cuando nace una persona, nace exactamente al mismo tiempo un animal en las montañas; los dos están destinados a mantener una relación muy especial a lo largo de sus vidas. Dios decide el animal que corresponde a cada individuo. Desde el nacimiento hasta la muerte, los destinos de ambos están íntimamente ligados y son inseparables; el individuo y su compañero animal (tzotzil: *wayijel*), comparten el mismo espíritu. El animal compañero es un tótem personal que representa y simboliza al individuo al que corresponde, en la misma forma que el *tonal* o *tonalli* (Foster, 1944:85-105; Kaplan, 1956:363-68) en la cultura prehistórica mesoamericana. En esta relación recíproca, si el animal no sufre ningún trastorno, tampoco lo sufre el individuo; pero si uno de los dos es dañado o se enferma, el otro tendrá la misma experiencia en el mismo momento (Fig. 8).

La identidad específica del animal compañero de cada



Fig. 7: *Interrelaciones de los componentes de la naturaleza humana.*

persona, tiene gran interés para el tzotzil, dada su importancia dentro del sistema de relaciones sociales. Sin embargo, nunca es posible determinar esta identidad con exactitud y por ello se deduce mediante una cantidad de suposiciones. En la Mesoamérica prehispánica, la clase sacerdotal utilizaba el calendario ceremonial para saber cuál era el animal compañero de una persona, de acuerdo con la fecha de su nacimiento; entre los tzotziles esto ha desaparecido y todo lo que queda de esta costumbre son algunas prácticas familiares de origen incierto. Por ejemplo, los curanderos son llamados con frecuencia a asistir a los nacimientos para que pongan diversos animales sobre el comal, en el centro de la choza indígena. Por medio de esta práctica el animal, colocado en el momento en que nace el niño, se acepta como su compañero. Otros adivinan el animal compañero, buscando alguna semejanza del individuo con cierto animal. Algunos tzotziles piensan que el niño revela la identidad de su compañero al pronunciar palabras. Otros plantean simplemente la pregunta a Dios en sus oraciones y él, si quiere, les

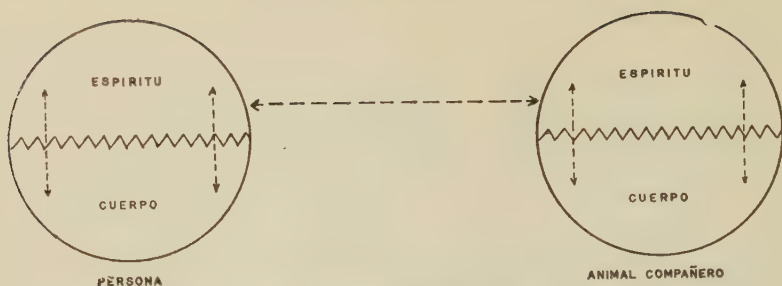


Fig. 8: *Relaciones entre la persona y su animal compañero.*

responderá la verdad en sus sueños. En algunos casos puede consultarse con el mismo fin a uno de los *me'santos* —curanderos que tienen un santo en su poder— de Larraínzar.

Los tzotziles creen que sólo los animales de cinco dedos pueden ser compañeros; si uno de ellos es cazado, el cazador puede suponer que su correspondiente humano murió en el mismo momento de una herida similar. Las mismas prohibiciones y tabúes se aplican al hecho de comer la carne de un animal compañero como si fuera humana; si tal animal muere accidentalmente en la caza, los indios queman inmediatamente los restos.

Tal como en los tiempos prehispánicos, el individuo se encuentra plenamente identificado con su animal compañero y se cree que comparte con él muchos rasgos de su carácter. Los tzotziles creen que hay una gran variedad de animales con los que alguien pueda compartir su destino; algunos son tímidos y reservados, otros, agresivos y dominantes. Si una persona es grande, fuerte e inteligente, se cree que nació con un compañero igualmente superior. En cambio, si es débil, tímido y fácil de conducir, su compañero tendrá las mismas características. Así, el concepto de animal compañero se emplea para referirse a todas las diferencias individuales.

Los tzotziles piensan que los animales compañeros subsisten gracias a otros animales, salvajes y domésticos. Por ello es importante para la sobrevivencia del individuo el tener un compañero ágil, astuto y fuerte, capaz de defenderse del ata-

que y de hacer presa a un animal más débil, para su alimento. Los compañeros animales más deseables son los felinos como el jaguar, el ocelote, el puma (tzotzil: *bankilal bolom*) y el coyote (tzotzil: *ok'il*); los que se consideran menos poderosos son el lince, el gato montés (tzotzil: *its'inal bolom*), la zorra (tzotzil: *vet*), el mapache (tzotzil: *me'el*) y la comadreja (tzotzil: *saben*).

Por regla general existe una íntima relación entre la vitalidad y la fuerza que un animal compañero posee dentro del reino animal, y la posición del individuo al que acompaña, en la sociedad de Larraínzar. Los animales compañeros de personas que tienen un alto *status* —como los *principales*, los curanderos y las más altas autoridades—, se cree que son los mayores y más fuertes felinos; la gente que ocupa un *status* inferior, está ligada con los animales más débiles, generalmente.

Teóricamente, el individuo tiene al mismo animal por compañero durante toda su vida y no lo puede cambiar; en la práctica, sin embargo, el animal que la sociedad impone como compañero de una persona puede cambiarse de acuerdo con el *status* que implican los puestos que esta persona ocupe a lo largo de su vida. Por ejemplo, una persona joven, que es aún un simple campesino que cultiva las tierras de su padre tendrá, casi seguramente, un animal de categoría idéntica como compañero; cuando madura y comienza a ocupar cargos importantes —especialmente los de las jerarquías política y religiosa—, la mente de sus prójimos hará que el animal que tenga por compañero cambie por uno de mayor importancia. Finalmente, cuando envejece y llega a ser *principal*, curandero, alta autoridad o, quizá, una combinación de todo ello, se aceptará por todos que su animal compañero sea un grande y poderoso jaguar o un puma, por haber tenido éxito por haber dominado y sobrevivido a los demás. En la re-evaluación que el cambio de animal compañero concebido por su sociedad representa, se encuentra la justificación del ascenso de un individuo hacia el mayor poder y la importancia. Si bien el punto de vista tzotzil considera teóricamente

imposibles los cambios en el animal compañero, es generalmente aceptado que el individuo y su animal compañero maduran, física e intelectualmente, al mismo tiempo y, mientras esto sucede, ambos alcanzan una mayor fuerza, sabiduría e importancia.

Los tzotziles piensan que las personas excepcionales tienen más de un animal por compañero y que, por cada animal compañero adicional, posee un espíritu más: una persona que sólo tiene un animal compañero, tiene sólo un espíritu mientras que la que tiene tres, posee otros tantos espíritus, etc. Es lógico que se le atribuyan varios animales compañeros muy poderosos a quienes poseen gran vitalidad y sabiduría, y sólo uno al individuo ordinario. La ventaja de poseer varios animales compañeros está implicada en la creencia de que si uno de ellos enferma y muere, los que le sobreviven seguirán sustentando la vida de la persona. De esta manera quienes solamente tienen un animal compañero, no lo podrán sobrevivir si muere.

La asociación tzotzil del jaguar y del puma con los rangos sociales más altos, tiene, indudablemente, su origen prehispánico como claramente está demostrado en los murales de Bonampak (Ruppert y otros, 1955:63). En Larraínzar, se atribuyen a los que poseen un *status* social alto —como los principales y los curanderos— tres poderosos animales compañeros, como el jaguar, el puma y el coyote, escalonados de acuerdo con su fuerza: del mayor al menor. Se cree que existe entre los animales compañeros de una persona una relación de mutua cooperación; si uno de ellos se enferma, los otros, especialmente el mayor, tratan de restituirle la salud. Si alguno de ellos está herido o enfermo, la persona sufre del mismo mal pero sobrevivirá si uno de los pequeños muere. En cambio, si expira el animal compañero mayor, la mayoría de los tzotziles cree que la persona morirá inmediatamente y, algunos, que sobrevivirá tres días.

En Larraínzar, al igual que en el sur de México y en Guatemala, según Foster (1944:85-105) y Kaplan (1956:

363-68), el *tonalismo* y el *nagualismo* aparecen con frecuencia íntimamente relacionados. Posiblemente en Larraínzar se mantienen muy cerca de su forma original prehispánica. El material de Larraínzar comprueba el trabajo de Vogt,²⁵ realizado entre los tzotziles de Zinacantán y el de Correa (1960:42), realizado en los Altos de Guatemala, al señalar estos fenómenos como idénticos y formadores de un concepto básico con dos variaciones esenciales.²⁶

Estos conceptos se refieren algunas veces al mismo individuo. En primer lugar, cada individuo tiene su animal compañero, pero además se cree que algunas personas son *naguales* que se convierten en animales para dañar a sus enemigos.

Mundo del espíritu

Los animales compañeros de la gente de Larraínzar tienen sus dominios en las montañas más altas y distantes del municipio. Estas montañas sagradas reciben el nombre de *ch'iebal* en el dialecto tzotzil de Larraínzar y el de *ch'iebal* en varios dialectos emparentados; este término es, indudablemente, una cognada de la palabra del antiguo maya yucateco *ch'ibal*, que, de acuerdo con Roys (1957:4), designa al patrilineaje o al patriclán de un individuo.²⁷

El término quiché *chipal*, que designa a la montaña Hacavitz-Chipal en los Altos de Guatemala, donde se establecieron por primera vez los ancestros mitológicos de los quichés y donde fundaron sus patrilineajes mayores, es probablemente una cognada de los términos tzotzil y maya.

De acuerdo con la antigua costumbre maya y tzotzil, cuando un hombre, que busca nuevas tierras elige una parte de la montaña virgen, tala árboles y planta maíz, queda establecido su derecho de vivir y de disfrutar, de esa tierra. El y su familia, vienen a ser los fundadores de un patrilineaje. Con el tiempo, el grupo se multiplica y se extiende por una vasta región, forma un patriclán y reconoce su parentesco a través de un mítico ancestro masculino. La sociedad maya tradicio-

nal denominaba a este grupo, de descendencia patrilineal, *ch'iebal*.

Hasta hace poco tiempo, esta forma prehispánica de adquisición de la tierra se practicaba aún en Larraínzar y todavía se practica en algunos municipios vecinos. En los últimos años esta forma ha cedido su lugar a la institución de la propiedad privada, con la consecuente atomización de la estructura social. Se conserva el concepto *ch'iebal* con un significado casi idéntico al prehispánico.

Actualmente este concepto no sólo se refiere al grupo patrilineal del individuo, sino también al lugar de su nacimiento y a la montaña sagrada donde sus ancestros mitológicos se establecieron por primera vez. La tierra, en la que un grupo familiar ha luchado durante incontables generaciones, por vivir de ella, es sagrada; es la santa morada de los espíritus de sus ancestros; la sabiduría y las sagradas tradiciones les han heredado de ellos y les permiten sobrevivir en el medio hostil. Tienen una íntima familiaridad con los dioses que reinan en su aislado rincón del mundo y saben perfectamente lo que vale la propiciación efectiva de estas deidades. Para sus habitantes, el terreno familiar y el grupo patrilineal que lo ocupa —con toda la complicada trama de relaciones humanas complementarias—, representa el más alto grado de seguridad emocional posible en Larraínzar. Todo aquel que está fuera de este territorio y de este grupo familiar, es considerado extranjero, visto con sospecha y rechazado como amenazante y peligroso.

Se acepta comúnmente que los animales compañeros de los miembros de los trece grupos familiares principales de Larraínzar, habitan en las montañas sagradas, formando una sociedad particular en el mundo de los espíritus. Cada montaña sagrada está bajo el control de una deidad ancestral que actúa como juez supremo de todo cuanto en ella sucede. Esto concuerda con la tradición quiché, según la cual las montañas fueron los lugares en los que sus ancestros ocultaron a sus dioses y en donde, posteriormente, los consultaban sobre cuestiones de importancia. Las montañas, sus deidades y pro-

blemente los grupos de descendientes, estaban —y tal vez lo están aún— clasificados según su relativa importancia. Son, por lo general, montañas *bankilal* (hermano mayor) e *its'inal* (hermano menor), que llevan el mismo nombre. La montaña sagrada más importante de Larraínzar es *Sacomch'en*, situada cerca de la entrada de la cabecera. San Andrés es la deidad dominante en *Sacomch'en*. Según la tradición, el pueblo se estableció primeramente en el lugar al que San Andrés condujo a sus pobladores desde algún sitio en el este.²⁸ Se cree que la montaña sagrada cuyo nombre original es *Sacomch'en* es la de la *sib* de los Hernández, cuyos ancestros deben haber sido los verdaderos fundadores de la población.

Las otras montañas que son dominio de los compañeros animales de la gente de Larraínzar, son: *Jolnamoch*, *Naob*, *Balavits*, *Ashvits*, *Pontevits*, *Pamalvits*, *Sabanía*, *Tres Picos*, *Junal*, *Mutvits*, *Kunalbilum*, *Nenvits*, *Tisikal*, *Titojtikal*, *Ch'imjobeltikal*, *Chaklajan*, *Yashk'om* y *Lansavits*. No todas estas montañas sagradas están dentro de los límites del municipio de Larraínzar, lo que sugiere que los grupos correspondientes a las montañas situadas fuera de él tienen sus orígenes míticos en otro lugar. Contrastando con *Sacomch'en*, donde San Andrés es el amo indisputable, hay menor certeza y acuerdo en lo que se refiere a la identidad de los santos, cuyo reino supremo es cada una de estas montañas sagradas de menos importancia.

Los animales compañeros de los habitantes de otras comunidades indígenas —Chamula, Santiago, Zinacantán, etc.—, así como los de los ladinos y extranjeros, se hallan en las montañas sagradas cercanas o dentro de sus respectivas zonas y son, definitivamente, distintos y alejados de la gente de Larraínzar. La montaña sagrada más importante de algunas comunidades tzotziles, recibe el nombre de *Calvario*.

Aunque los escalones más elevados de la clase gobernante tzotzil han desaparecido desde hace largo tiempo, subsisten aún remanentes de este sistema de organización social. Villa

Rojas (1947:583) asevera que, en todos los aspectos esenciales, la estructura social del Chiapas actual es similar a la que prevalecía entre los mayas de Yucatán en la época prehispánica. Hasta muy recientemente, cada *patrisib* de Larraínzar ocupaba un territorio contiguo. Todas las evidencias hacen creer que las montañas sagradas de Larraínzar correspondían, originalmente, a una sola *patrisib*; ésta ocupaba parajes contiguos, poseía y explotaba la tierra en comunidad. Algunos ancianos aún recuerdan los tiempos en que los animales compañeros de los componentes de la *patrisib* Gómez eran supuestos habitantes de una misma montaña; los de la Hernández habitaban otra, etc. En resumen, cada grupo familiar tenía su propia zona delimitada en el municipio y los animales compañeros del grupo ocupaban la misma montaña sagrada. Indudablemente, los miembros de cada grupo estaban bastante seguros en cuanto al lugar de su montaña sagrada.

Es posible que aún exista esta clara distinción en la localización de las montañas sagradas correspondientes a los diversos grupos familiares, sobre todo en los lugares más aislados de Larraínzar y en los pueblos vecinos de Santiago y Santa Marta. En las regiones aún más aisladas, tales como Chalchihuitán, el sistema de *patrisib* persiste con pocas variaciones y el *calpulli* es todavía la forma básica de explotación de la tierra. Cada uno de los diversos grupos familiares cree que los animales compañeros de sus miembros ocupan diferentes montañas; con estos lugares sagrados se tienen aún, periódicamente, relaciones ceremoniales (Guiteras Holmes, 1951:202).

En las zonas de mayor presión sobre los recursos de la tierra, tales como Chamula y los parajes de Larraínzar más próximos a la cabecera este sistema prehispánico de explotación comunal de la tierra ya ha sido sustituido por la institución de la propiedad privada, con la consecuente atomización de las unidades sociales. Muchos jóvenes no han podido heredar u obtener suficientes tierras vecinas a las de sus padres y hermanos y han tenido que establecerse más le-

jos, en otros parajes; en esta forma, se han disgregado y dispersado por el municipio las grandes unidades sociales. En el momento presente, muchos parajes de Larraínzar están repartidos entre dos, tres o más *patrulinajes* o *patrisibs* que poseen y explotan sus tierras por separado.

A medida que cambia la estructura social de Larraínzar, el concepto de la montaña sagrada pierde su significado original de un grupo formado por una descendencia patrilineal común, para significar únicamente la residencia. Este proceso de cambio ha creado confusiones por lo que se refiere a la identificación y localización de la montaña sagrada que corresponde a cada grupo familiar. Aquellos que abandonan sus parajes de origen y se sienten como extranjeros en su nuevo medio, creen que su animal compañero permanece en la montaña sagrada original; otros, cuando se ven obligados a trasladarse a otro paraje, creen que su animal compañero también cambia de residencia y entran en la montaña sagrada que corresponde a los habitantes del nuevo paraje.

Así como los parajes ya no se componen exclusivamente de un grupo familiar, tampoco los animales compañeros de la montaña sagrada pertenecen necesariamente a los miembros de un mismo grupo familiar. Conforme pierde el paraje la exclusividad de la *sib* como unidad familiar para adquirir el significado de zona de residencia, los conceptos de la montaña sagrada sufren alteraciones semejantes. Es cada vez más usual que varios patrulinajes residan en el mismo paraje y este cambio repercute en el mundo de los animales compañeros. La tendencia hacia la atomización de las unidades se explica al decir que los animales compañeros de varios patrulinajes viven, en la actualidad, en la misma montaña sagrada, aunque vivan en lugares separados y diferenciados dentro de ella.

La misma regla de residencia se observa en el mundo de los animales compañeros y en el de los habitantes de Larraínzar. Cuando una mujer se casa, su animal compañero abandona la montaña sagrada de su patrulinaje y se traslada a la de su marido. Cuando excepcionalmente un indio viste

ropas ladinas, aprende a hablar español, abandona su grupo y pasa a residir en una comunidad ladina, su animal compañero deja la montaña sagrada de su patrilinaje y entra a la montaña sagrada de los ladinos, lejana y desconocida para los indígenas.

Dioses del linaje y ancestrales

Los dioses del linaje y de los ancestros dirigen y controlan las actividades que se realizan en el mundo del espíritu de las montañas sagradas. Los primeros dioses son los animales compañeros y los naguales que corresponden a la élite de Larraínzar; los segundos son deidades que simbolizan los espíritus de sus ancestros inmediatos que no son tan remotos como los ya incorporados a los dioses del cielo. Ambas formas de la deidad ancestral se confunden con el panteón de santos católicos.

La imagen que tienen los tzotziles del mundo del espíritu, es casi una proyección exacta de su organización social (Fig. 9) y ofrece un ejemplo clásico de las teorías de Durkheim acerca de la religión (Timasheff, 1957:112-13).

Para los tzotziles, las montañas sagradas simbolizan el cielo, subir a una de ellas es como elevarse hasta los cielos. Tanto las montañas sagradas como los cielos tienen trece escalones, cada una de ellas presidida por una deidad ancestro. Se supone que los estratos del cielo están comunicados por una ceiba sagrada; los grados de las montañas sagradas están ligados de abajo hasta arriba por una escalera gigantesca.²⁹ Esta concepción de las escaleras, que conectan los trece escalones de las montañas sagradas, se asemeja en mucho a las antiguas pirámides mayas. Cada nivel es la morada de un cierto número de compañeros animales, distribuidos de acuerdo con sus relaciones familiares y con su *status* social. Cada uno de ellos tiene un banquillo finalmente pintado y coloreado; los que ocupan las gradas más altas son mucho más elegantes que los de abajo. El suelo, alrededor de cada banquillo, está cubierto de ramas de pino



Fig. 9: Organización social y real y proyectada de Larrainzar.

con flores esparcidas sobre ellas; los indígenas creen que tres lados del banquillo están rodeados de ramas de pino. La ornamentación de cada montaña sagrada varía mucho; las montañas pertenecientes a las familias más importantes son más ricamente embellecidas con tiestos de flores en las paredes y están alumbradas nada menos que con luz eléctrica.

Los animales compañeros o naguales de los principales más poderosos ocupan los lugares más importantes del nivel decimotercero en la montaña sagrada; entre ellos tiene la posición más importante el animal compañero del *principal de principales*; desde ahí puede consultar directamente con los dioses ancestros sobre los asuntos referentes a la reglamentación de sus inferiores.³⁰

Tal como las relaciones humanas de la sociedad tzotzil

están en gran parte determinadas por las consideraciones de edad, las relaciones sociales en el mundo del espíritu están estructuradas por las líneas de generaciones. Los trece escalones de la montaña sagrada hacen pensar en una correspondencia de ellos con las generaciones respectivas. Individuos de la misma generación tienen, generalmente, a sus animales compañeros en el mismo nivel. Sin embargo, todos los factores que llevan a una ascensión al mando en la sociedad tzotzil, figuran activamente en la determinación del nivel y de la posición del animal compañero de un individuo determinado. Aunque no basta la edad sola para llegar a un alto *status* en la sociedad tzotzil, suele haber una relación entre la edad y la posición elevada. Los tzotziles creen que los niveles más altos de la montaña sagrada, corresponden a los naguales y compañeros más poderosos y ellos, en la mayoría de los casos, pertenecen a la gente de más edad. Los niveles más bajos son habitados por los animales compañeros más comunes que generalmente pertenecen a la gente joven. Sin embargo, las gradas de la montaña sagrada sugieren más exactamente la cantidad de tradición tzotzil asimilada que sus ocupantes han demostrado durante sus vidas, que la edad y la generación.

Cuando nace un tzotzil, su animal compañero, aún niño, debe tomar su sitio en el escalón más bajo de la montaña sagrada; con el tiempo, ambos maduran simultáneamente; si la persona es mediocre en la edad adulta y tiene un cargo distinguido en su sociedad, se explica así que su animal compañero sólo posea cualidades comunes. Como los animales de la mayoría de la gente, el suyo nunca ascenderá a un nivel alto en la montaña ni tendrá una posición importante. Pero, si a lo largo de su vida va ocupando cargos importantes, se le atribuyen al individuo poderosos animales compañeros y naguales que ocupan, según la creencia, una grada más alta en la montaña sagrada. Sucede esto cuando un hombre envejece, es respetado en su paraje y llega a ser, finalmente, curandero o *principal*; sus descendientes lo vene-

ran porque “sabe cómo pensar” en los términos de la tradición tzotzil y es temido por sus conocimientos rituales y esotéricos. Estos individuos importantes llegan a tener hasta trece animales compañeros y naguales de los tipos más poderosos, que son dioses del linaje de las montañas sagradas. Al mismo tiempo se considera que estas personas tienen tantos espíritus como animales compañeros y naguales que explican su gran vitalidad y su resistencia a la muerte, mayor que la poseída por las personas comunes.

Durante la vida de un individuo, su animal compañero puede llegar hasta el nivel decimotercero en la montaña sagrada, allí está más cerca de los espíritus de sus ancestros y puede hablar con ellos de vez en cuando. Los animales compañeros y naguales de la élite —curanderos y *principales*— se denominan *petometik* (abrazadores) y *kuchometik* (portadores) de los animales inferiores. Junto con los dioses ancestros, reciben el nombre colectivo de *totilme'iletik* (padres y madres). Se cree que los ancianos que son malos son capaces de convertirse en animales naguales para perjudicar a otros, tal como lo hacían sus equivalentes entre los cakchiquel (Recinos y Goetz, 1953:1)³¹ y los quiché³² (Goetz y Morley, 1950:193) en los tiempos prehispánicos.

Aunque no se puede saber el número exacto de naguales que posee un curandero, en muchos cantos curativos ellos llaman a nueve y trece con mucha frecuencia. Se cree que viven en el mismo compartimiento que otros miembros de su linaje; los pertenecientes a cada grupo familiar actúan independientemente. Los naguales de los escalones más altos son también los más importantes y poderosos. El nagual que corresponde al *principal* de *principales* es el más importante de los dioses del linaje y a su cargo están todas las actividades de la montaña sagrada. Habla con San Andrés, patrono de Larraínzar, que algunas veces baja especialmente del cielo para esta ocasión. El santo patrono del municipio puede compararse, en este papel, a los dioses ancestros de los antiguos mayas (Tozzer, 1941:9) que, según se creía, baja-

ban del cielo para establecer en la tierra sus linajes. Así como ellos, San Andrés también tiene entre sus deberes el de bajar del cielo para hacer frecuentes visitas a las montañas sagradas del municipio.

Al igual que las deidades mayas, los dioses del linaje tienen un papel dual. Por esta razón, algunos de sus 13 espíritus son naguales malignos que ejercen un control social sobre los animales compañeros inferiores en la montaña sagrada. Otros, como el jaguar, el puma, el ocelote y el coyote, son los protectores de sus linajes. Por la noche dejan la montaña sagrada y el guía del grupo los lleva por una cueva u otra abertura hasta donde pueden cazar venados, borregos, cabras, jabalíes, vacas, etc. En la noche siguiente los conduce a otro lugar para evitar las represalias de los dueños de los animales; traen de regreso la presa a sus montañas sagradas y los guías se encargan de la preparación y distribución del alimento entre los animales compañeros inferiores. El individuo que tiene un animal compañero que recibe su porción, conserva su buena salud; aquellos cuyos animales compañeros no reciben su parte, están destinados a sufrir.

Como Villa Rojas lo observó entre los tzeltales de Oxchuc, una función muy importante de los dioses del linaje es la de suministrar un sistema sobrenatural de control social, a través del nagualismo; este estudio mantiene, en todos sentidos, este mismo punto de vista. En Larraínzar, como en Oxchuc, se supone que la mayoría de los curanderos y principales están en condiciones de convertirse en animales dañinos u otros fenómenos naturales, para perjudicar a sus enemigos y provocar su enfermedad Villa Rojas (1947:583-84) dice que en Oxchuc:

“Fuertemente entretejido con la organización familiar, política y religiosa, se da un sistema de creencias y prácticas mágicas basado en el concepto del nagual. El sistema halla su justificación en su propia eficacia como método de control social; hace posible el apego a las costumbres

tradicionales y sanciona el código moral del grupo. Como se ha dicho, hay una creencia, muy extendida entre los tzeltales, de que todos los jefes y ancianos reciben ayuda sobrenatural de un nagual. Durante el día, el nagual permanece en el 'corazón' de su dueño, pero por la noche puede andar solo e independientemente del cuerpo de éste. Con el intermedio de estos seres sobrenaturales, los viejos y los jefes pueden conocer los pensamientos y las acciones de sus subordinados y distribuir castigos en forma de enfermedades y de otras desgracias. Para ocasionar una enfermedad, todo lo que el hechicero tiene que hacer es dejar que su nagual entre en el cuerpo de su víctima y coma su alma lentamente."

En cada escalón de la montaña sagrada, hay una habitación donde los dioses ancestros enjuician el comportamiento de los compañeros animales. Los dioses del linaje actúan como intermediarios entre los compañeros animales del hombre medio y los dioses ancestros, justamente de la misma manera en que los curanderos y los *principales* actúan entre el hombre y sus dioses. Fuera del cuarto de los dioses hay una cruz donde se efectúan los castigos ya sentenciados para cada animal compañero, el cuál si está sentado a la derecha de la cruz, su castigo será leve; si a la izquierda, será severo y si se encuentra atado a la cruz, seguramente merecen sus faltas la pena de muerte.

Destino del espíritu

Cuando muere una persona también expira su animal compañero y llega a su fin el lado material de su vida. El espíritu, el lazo mágico que los unía en la vida, es inmortal y la muerte lo libera para seguir su camino. Antiguamente se practicaba el entierro de los muertos en el piso de su propia choza, para que pudieran estar cerca de sus familias aun en la muerte. Los restos de los miembros de la élite eran enterrados en cuevas en las montañas sagradas de sus ancestros;

sus espíritus, según se creía, llegaban hasta los cielos donde se collocaban al lado de los dioses. Ya en el cielo, los espíritus de los hombres se convertían en dioses para sus descendientes.

Los espíritus de aquellos que han transgredido seriamente las normas sociales, tienen por destino el castigo eterno del infierno (tzotzil: *katimbak*), situado en el último escalón del mundo inferior. Los espíritus de la mayoría van al mundo inferior, la tierra de los muertos, donde llevan una vida muy semejante a la que tuvieron en la tierra de los vivos.

La costumbre de enterrar a los indios en el cementerio de la cabecera es muy reciente, pero ya comienza a practicarse ampliamente. Cuando un cuerpo está preparado para el entierro, también lo está para la vida posterior. En primer lugar, se pone en la mano derecha del cadáver una red, como las usadas por los indios para llevar sus objetos personales, y se la llena con los objetos esenciales para la vida tzotzil —tres tortillas pequeñas para comer, posol para beber, trece granos de maíz y trece frijoles para sembrar, una aguja para coser la ropa y una pequeña cantidad de dinero. Entre la mano derecha y el cuerpo, se inserta una pequeña vela blanca, si la persona fue casada por la iglesia, o una de color si no lo fue; esta vela sirve para iluminar el camino, a través de la oscuridad, hasta la tierra de los muertos. Como hay muchos perros en el mundo inferior, se ponen junto a la vela tres palos cortos y verdes para espantarlos. Cada una de las personas presentes pone una pizca de tierra sobre el muerto para que pueda llevar al otro mundo un poco de ésta.

Los entierros se hacen siempre en la tarde: la cabeza del muerto se dirige hacia el oeste y se hace una pequeña hendidura en la tela que envuelve su cara, para que el espíritu pueda abandonar el cuerpo, elevarse con el sol poniente, viajar hasta el límite de la tierra y desaparecer después en el mundo inferior. En la tierra de los muertos, el espíritu toma la forma de una persona pequeña (tzotzil: *bikta vinik*) y vive en una sociedad de estructura y cultura idénticas a las tzotziles. Estos hombres pequeños viven en pequeñas casas,

son débiles e incapaces de trabajar en el campo y de llevar cargas pesadas. Cuando, por la noche, el sol pasa sobre ellos, sufren fuertes quemaduras; por todo ello siempre están buscando una forma de escapar de la tierra de los muertos y regresar a la tierra de los vivos.

El tiempo que el espíritu pasa en el mundo inferior no es indefinido; permanece allí tanto tiempo como el que vivió su dueño en la tierra; si el individuo llegó a la edad de 40 años, su espíritu permanecerá en el mundo de los muertos durante el mismo espacio de tiempo. El ciclo de vida es opuesto en la tierra de los muertos al que se tiene en la tierra de los vivos; en lugar de crecer cada año más, los pequeños hombres se reducen. El espíritu del recién muerto llega al mundo inferior como un individuo completamente crecido, pero cada año rejuvenece hasta que vuelve a ser niño. Cuando ha transcurrido el mismo tiempo que el pasado en la tierra, Dios permite que el espíritu regrese al mundo de los vivos y lo dota de otra persona y de otro animal compañero; sin embargo, nace en otra comunidad. Con la reencarnación del espíritu, el ciclo de la vida vuelve a repetirse y es interminable porque el espíritu es indestructible y puede aparecer y reaparecer en una interminable variedad de formas humanas o animales.

6. ORIGENES DE LA ENFERMEDAD

La enfermedad y la visión del mundo.

La cultura tzotzil, como la de todas las sociedades pre-al-fabetas, posee muy pocos conocimientos derivados de la experiencia empírica, en contraste con la preponderancia de concepciones e interpretaciones sobrenaturales acerca de los acontecimientos del mundo. En consecuencia, los dominios de la especulación mágico-religiosa sobrepasan la importancia de los fenómenos no religiosos en la concepción indígena de la naturaleza última de la realidad: la concepción indígena del mundo es animista. El espíritu es la fuerza dinámica e impulsora de la vida y la esencia de la naturaleza humana, animal y vegetal. El tzotzil antropomorfiza todos los fenómenos que lo rodean; para él, los acontecimientos están, en su mayor parte, controlados por las deidades a las que propicia con su ritual mágico-religioso, que, frecuentemente, gira en torno al sacrificio sangriento. Aunque el sacrificio humano ha desaparecido desde hace largo tiempo, aún se realizan sacrificios de animales, fundándose en la creencia mesoamericana, prehispánica, de que los dioses se nutren con los espíritus de hombres y bestias (León-Portilla, 1959: 108). Los sacrificios sangrientos ofrecidos a los dioses todavía constituyen la forma en que los indígenas aseguran su existencia.

Los tzotziles conciben su vida como una lucha constante entre las fuerzas del bien, representadas por los benevolentes dioses del cielo, y las fuerzas del mal, encarnadas en los dioses del mundo inferior: mensajeros de la muerte y la destrucción.

La cosmología de los antiguos quichés y de los indios mesoamericanos prehispánicos en general, que atribuye causas

mágicas a tantos fenómenos naturales, ha sobrevivido con pocas alteraciones en la concepción tzotzil del mundo (Goetz y Morley, 1950:168). Los principios naturales que se refieren a un acontecimiento determinado, no pueden aplicarse a un suceso similar si se da en otro tiempo o lugar. Así como la mayoría de los dioses son locales y diferentes para cada municipio y para cada linaje, la naturaleza presenta muy poca uniformidad de un pueblo indígena a otro y es relativa para cada grupo en particular. Las deidades de cada municipio y de cada familia presentan diferentes exigencias para aquellos sobre los que reinan, dando lugar a lo que los indios interpretan como grandes variaciones en costumbres y tradiciones de un municipio a otro; los principios sostenidos como verdaderos en un municipio, no pueden aplicarse a otro. En consecuencia, todos los municipios, así como sus habitantes, aparecen bastante diferenciados; las variaciones locales y las distinciones de las deidades, de las costumbres y tradiciones, son supuestas causas de una diversidad igualmente significativa en la realidad y en la "naturaleza humana", misma de una región a otra. Los tzotziles carecen casi de principios universales de la naturaleza que tengan validez para todos los hombres de cualquier parte del mundo. Toda verdad tiene un marco de referencia restringido y local; lo que es verdadero en un municipio no lo es en otro.

En ninguna parte se comprueban más claramente estas generalizaciones acerca de la filosofía y de la concepción del mundo tzotziles, como en su interpretación de la salud y de la enfermedad. Como su sistema cosmológico está construido sobre bases mágico-religiosas, las causas y la curación de la enfermedad, en su opinión son en gran medida inteligibles por medio de principios sobrenaturales y atribuibles a ellos. El hombre debe hacer algo más que comer la cantidad necesaria de alimento y protegerse contra las fuerzas naturales para poder conservar la salud. En efecto, las consideraciones acerca de las causas naturales de la enfermedad tienen solamente una importancia secundaria en la constante lucha de los tzotziles por evitar los desastrosos efectos de ella; pero,

probablemente, toman los tzotziles mucho más tiempo en tratar de conservar la buena salud que el empleado por los que viven en la sociedad occidental, donde la enfermedad se controla por métodos más eficaces.

Al igual que la mayoría de los pueblos pre-alfabetos, los tzotziles creen que una persona se encuentra bien por naturaleza hasta que su salud es perjudicada por medios mágicos. La medicina tzotzil se funda principalmente en causas y curaciones sobrenaturales; en ella, a excepción de los males más sencillos, las enfermedades son interpretadas como un castigo de las fuerzas sobrenaturales aplicado al que transgrede las pautas tradicionales de la sociedad. Una premisa básica de este sistema, sostiene que la buena salud sólo puede existir cuando la conducta de un individuo armoniza con los deseos de su sociedad y cuando está en paz con su prójimo; la enfermedad es, entonces, el resultado lógico del desacuerdo entre un individuo y su sociedad, que da lugar a las sanciones mágico-religiosas por su comportamiento. No hay una regla estricta que atribuya orígenes naturales o sobrenaturales a la enfermedad; con frecuencia se encuentra una variación considerable en las opiniones de diferentes individuos y en las de una misma persona, en diversas ocasiones, acerca de este punto. Se considera muchas veces que las enfermedades leves, de poca duración, que no producen una gran ansiedad al que las padece y le causan relativamente poco malestar, tienen causas naturales. Cuando el individuo tiene una enfermedad que le produce un malestar mediano, acepta que ella tenga un origen natural y espera a que pase; en cambio, si después de un tiempo considerable no reacciona a algunos tratamientos caseros sencillos, ni a los de hierbas medicinales, el enfermo comienza a preocuparse y a buscar una explicación sobrenatural llamando a un curandero que tratará de diagnosticar la naturaleza precisa de la enfermedad, la ofensa cometida y el poder sobrenatural que le está castigando. Sólo después de conocer estos factores puede llevarse a cabo un tratamiento.

Enfermedades naturales

Los tzotziles creen que todos los alimentos tienen la cualidad inherente de ser “calientes” o “fríos”. Aunque existe una gran variedad de opiniones, se concuerda generalmente en que las carnes y el chile poseen la primera cualidad, mientras las frutas y los vegetales, con pocas excepciones, poseen la segunda. Si se comen grandes cantidades de alguno de los dos tipos de alimentos, se puede contraer alguna enfermedad del estómago o de otros órganos del aparato digestivo; la enfermedad causada por el exceso de un tipo de alimentos debe ser curada con alimentos ricos en la cualidad opuesta para restablecer el equilibrio natural del cuerpo.

Prácticamente toda enfermedad que no causa grandes sufrimientos o incapacitación puede ser interpretada como de origen natural; en cambio, las que obstaculizan la actividad normal del individuo durante cualquier espacio de tiempo, y especialmente las que empeoran progresivamente, tienen causas sobrenaturales.

Enfermedades sobrenaturales

En Larraínzar todas las enfermedades graves se aceptan como castigos sobrenaturales a la transgresión de las normas sociales y a la desviación de las sagradas tradiciones culturales; y que cada clase de deidad tiene diferentes formas de castigar al hombre.

Enfermedades de los dioses del cielo.

El pesimismo frente a la vida y la fatalista aceptación de la muerte que caracterizan al tzotzil, se expresan claramente en su mito de la creación. De acuerdo con éste, el presente es el tercero de los mundos creados por Dios; los hombres de los dos primeros mundos eran imperfectos porque nunca morirían; muy pronto llenaron el mundo y no había suficiente

comida para todos. Al darse cuenta de su error, Dios acabó con estos mundos y creó el tercero, con el nacimiento del sol en el cielo y la aparición de Jesucristo en la tierra. Dios dio a todas las cosas un espíritu y, al hacerlo, las hizo mortales; dio a cada individuo un número predeterminado de años de vida en la tierra y nadie puede vivir más del tiempo establecido.

Los dioses del cielo deliberan en conjunto acerca de los asuntos del mundo que gobiernan. Desde sus respectivos puestos en el nivel decimotercero del cielo, el dios sol y los santos patrones de los diversos municipios mantienen una vigilancia constante sobre la población de sus municipios correspondientes así como sobre el mundo de los espíritus de las montañas sagradas. Las deidades superiores mantienen un contacto ininterrumpido con las inferiores así como con los principales dioses ancestros de cada montaña sagrada. Si se comete un pecado, ya sea en el mundo real o en el de los espíritus, los santos, y en el último lugar el dios sol, reciben el aviso a través de esos largos canales que llegan hasta el cielo; incluyen el pecado en su catálogo y lo cargan en la cuenta del que lo cometió. Periódicamente los dioses se consultan y deciden los castigos que han de enviar a los que han pecado en su contra; es así como cada quien liquida sus deudas con las deidades.

El bien y el mal van siempre de acuerdo con las exigencias del santo patrono de un municipio y con las normas morales y las prescripciones que establece para su grupo. En algunos pueblos se acepta un comportamiento que no se permite en otros. Los ladinos pueden generalmente hacer muchas cosas que están vedadas a los indios. Nadie se esfuerza por alcanzar principios morales universales; según este razonamiento, los castigos sobrenaturales que se aplican por las transgresiones de las pautas sociales se admiten también como ampliamente variables. Una enfermedad determinada, considerada en un pueblo como un castigo típico impuesto por el santo patrono, no tiene que ser forzosamente conocida en otro; asimismo, las enfermedades padecidas por los ladi-

nos son tenidas por diferentes de las que padecen los indígenas, y viceversa.

Los indios creen que son inherentemente pecadores debido a que subsisten consumiendo el alimento que los dioses benévolamente les proporcionan; si el hombre no propicia periódicamente a los dioses en forma adecuada, ellos pueden enfurecerse y enviarle enfermedades para recordarle sus deberes sociales y religiosos. Las leyendas tzotziles relatan con frecuencia casos de santos patronos que, inconformes con la fiesta anual celebrada en su honor, amenazan con abandonar ese pueblo y marcharse a otro en el que sean más apreciados. Por esta razón muchos indígenas tienen siempre el cuidado de no olvidar sus rezos diarios a los dioses, acompañados de ofrendas de copal y velas, así como de no dejar de participar en las fiestas celebradas en el curso del año.

A pesar de estas precauciones, los dioses se enojan muchas veces con toda la humanidad y le mandan, como castigo, enfermedades epidémicas; en otras ocasiones eligen únicamente a unos individuos y dejan escapar a los demás. Estas enfermedades son, frecuentemente, acompañadas por fiebre e intenso malestar, presentan una crisis y, en la mayor parte de los casos, son contagiosas. Los castigos menores, como dolor de cabeza, calentura, resfriado, anginas, varicela y diarrea, tienen, según se supone, una duración de sólo tres días por ser castigos a las faltas cuya importancia es secundaria. Los castigos severos incluyen todas las enfermedades que provocan fiebres altas: tos ferina, disentería y viruelas; su duración alcanza los trece días supuestamente, ya que son enviadas para castigar las infracciones más serias.

Sólo caen enfermos los individuos que eligen los dioses y la sobrevivencia se limita a aquellos que cuentan con la ausencia divina. La gente que logra escapar a la enfermedad un año, será atacada nuevamente y sucumbirá al siguiente, pues siempre hay enfermedad entre los tzotziles.

Enfermedades de dioses de la tierra

Como en los tiempos prehispánicos, los indios aún creen que la mayoría de las enfermedades son enviadas y transmitidas sobre la superficie de la tierra en forma de *pos lom*: un término muy general que se aplica a cualquier mal, de origen sobrenatural: puede éste aparecer en la forma de una gran ráfaga de aire maligno o torbellino, puede venir con la lluvia y la neblina y aparecer asociado con varios colores como el blanco, amarillo, el verde, o el negro, y el rojo; puede venir en llameantes bolas de fuego o cometas en el cielo. El arco iris, con su espectro de colores, es concebido como una combinación de todos estos colores y fuerzas, de ahí que la manipulación de los dioses de la tierra sea tan importante en la hechicería y en las prácticas curativas.

Los dioses de la tierra son numerosos y actúan como protectores de quienes habitan en una zona. El individuo está, generalmente, seguro cuando se halla en un territorio familiar, pero si tiene que viajar a tierras extrañas en las que no ha estado antes, los dioses de la tierra del nuevo lugar pueden quedar desconcertados; lo castigarán capturando o dañando a su animal compañero en algún momento y ocasionándole una enfermedad.

Los ángeles, especialmente los poderosos que son dueños de cuevas, manantiales y montañas, son, con frecuencia, invocados por los hechiceros para capturar a los animales compañeros de sus enemigos; si el hechicero hace ofrendas suficientes, el dios de la tierra concederá el favor y cuando el animal compañero de la víctima ya está en su poder, el dios lo ata y lo hace prisionero suyo; comienza entonces a dejarlo morir de hambre y a torturarlo lentamente, hasta que su contraparte humano agoniza también pausadamente y muere.

Enfermedades de los dioses del mundo inferior

Para los tzotziles, los dioses de la muerte son las representaciones antropomórficas y las expresiones de los miles

de peligros y desgracias que caracterizan sus experiencias cotidianas; estas creencias son producto de muchos fenómenos del medio natural que los circunda y que su cultura aún no está en condiciones de comprender y controlar. Estos malignos seres sobrenaturales actúan como constantes supervisores de todos los asuntos humanos y se adelantan rápidamente siempre que hay oportunidad de provocar accidentes, delitos, catástrofes y discordia en la humanidad. Todos los acontecimientos que obstaculizan la lucha humana por mantener armonía en la vida, se consideran como triunfos de las fuerzas del mal. Los dioses de la muerte y sus contrapartes humanos, los hechiceros, son los autores de todos los defectos innatos del hombre, tales como la falta o la mala conformación de los miembros, el estrabismo, la idiocia, la parálisis, la esquizofrenia y los padecimientos nerviosos de todo tipo que obstaculizan la adaptación efectiva del individuo a los rigores de la vida.

Los dioses de la muerte presentan muchas formas; la más común de ellas es la de *ik'al*, que los tzotziles conciben como un hombre negro del tamaño de un niño de cuatro o cinco años (de la Fuente, 1961), que viste generalmente como ladino —pantalón negro, camisa, zapatos y un sombrero de ala ancha— su ropa es muy sucia y huele a cuervo; suele llevar machete y anuncia su presencia con un silbido peculiar o arrojando piedras desde la cima de la montaña.

El alimento del *ik'al* es la carne humana, de preferencia india, la cual come cruda. Parece tener una predilección por la cabeza humana; sin embargo, se cree que come también carne de animales, así como fruta o pozol y que sazona sus alimentos con piloncillo.

El *ik'al* vive en una cueva situada en una montaña alta. Varias cuevas de la región se consideran como su morada, incluyendo una cercana a Larraínzar, donde hay muchos cascarones de huevo de los que se supone que son restos de su comida. Igualmente se cree que habita en las torres de la iglesia de Santo Domingo en San Cristóbal y en las de la iglesia de Chamula.

Cuando el *ik'al* no se encuentra en su cueva, vaga por los caminos menos frecuentados de la montaña y espera a que los indios pasen por ahí solos, rumbo a sus pueblos, para hacerlos víctimas suyas. También se esconde detrás de los árboles y en las milpas, aguarda a los campesinos, acecha por la noche, junto a los senderos, para atacar a los borrachos y a los que regresan a sus casas. El *ik'al* merodea por las afueras de los pueblos, y aun dentro de los mismos pueblos, para atrapar a la gente. Prefiere molestar a las mujeres, y a menudo, las acecha en el campo cuando llevan agua o cuando salen de su casa por un instante, para hacer alguna labor; si puede, el *ik'al* entra en la casa cuando la mujer está sola y finge que desea comida, pero su motivo real es abusar de ella mientras el marido no está presente para defenderla.

El *ik'al* puede entrar mágicamente en una casa durante la noche y llevarse a la mujer que duerme junto a su marido, sin que ella pueda prevenirlo; si la mujer se resiste, él la obliga a beber su orina. Por otra parte, si la víctima es un hombre, le ordena cerrar los ojos y cuando los abre encuentra que el *ik'al* lo ha envuelto en una estera de paja y lo lleva hasta las nubes.

El *ik'al* suele andar o volar por los caminos en la noche y dormir en su cueva durante el día. Se dice que cuando hay buen tiempo sale solo por la noche, mientras que en la estación lluviosa también lo hace en el día; viaja con la protección de las altas nubes y de la bruma que le permite volar sin ser visto. Su época de mayor actividad son los meses de octubre y noviembre, ya que en esta parte del año prevalecen las tormentas y el mal tiempo. Los martes y los jueves son especialmente nefastos en cualquier altura del año, al igual que las ocasiones festivas en general, pues se supone que son los días de mayor actividad del *ik'al*.

El curso de acción seguido por el *ik'al*, cuando atrapa a una víctima, depende del sexo de ésta; si es un hombre, lo mata en el camino y lleva sus restos para comerlos en su

cueva; con frecuencia vende la cabeza y el esqueleto a los que construyen casas, puentes y edificios públicos. La cabeza se mezcla con el cemento de la construcción y permite que se levanten las paredes sin peligro de caer, o también se usa para fortalecer las paredes que tienden a caer.

Aunque el objetivo principal del *ik'al*, al atrapar a una mujer, es decapitarla, a veces lo hace para hacerla su esposa. Existe una vieja creencia de que usa las cabezas de las mujeres para fabricar campanas de claro sonido, dada la agudeza de la voz femenina.

La mujer robada por el *ik'al* para ser su esposa, puede ser una madre muy prolífica y tener un hijo cada día, cada semana, cada mes o hasta treinta hijos por año. Sin embargo, el número de niños que tiene, tiende a ser reducido y el tiempo que pasa en la cueva es breve. Los niños son negros como el padre y crecen con mucha rapidez, aprenden pronto a volar en la cueva, donde viven durante las ausencias más o menos prolongadas del padre.

De vez en cuando los dioses de la muerte adoptan la forma de otro demonio, conocido como *mukta pishol* (sombrero grande) o *walapatok* (pies invertidos). Se cree que es alto y que usa un gran sombrero ancho, como los ladinos. Además, tiene dos caras y dos pares de pies, uno al frente y otro atrás. Como el *ik'al*, vive en una cueva y hostiga a los hombres, principalmente durante la noche; no es tan abominable como el primero, pues sus hazañas no pasan de ser, por regla general, más que bromas; le gusta esconderse detrás de los árboles próximos a los senderos de las montañas para asustar a los caminantes, especialmente a los borrachos. Su travesura más típica y notoria es la de montar a caballo, cabalgar hasta un paraje lejano y abandonarlo. Es especialmente un peligro para las mujeres, pues también le gusta atacarlas en los senderos poco frecuentados de la montaña, con el propósito de seducirlas; como resultado, la mujer despertará a la mañana siguiente tendida en un río o en un pozo donde fue abandonada.

Los dioses de la muerte también adoptan la forma de *shpakinté*, hermosa mujer indígena que habita en una cueva y vaga por los alrededores del pequeño lago Chapopote, cerca de Larraínzar. Esta idea sobrevive en una gran extensión de Mesoamérica y es, sin duda, de origen prehispánico (Thompson 1930:66). Con frecuencia aparece ante los hombres que regresan a casa en la noche, por los caminos de la montaña; muchas veces le han oído decirles: “Ven, sígueme. Soy tu mujer”. Puede incluso ofrecerles un regalo; si el individuo lo acepta, el regalo se transforma en humo. Si el hombre presta atención a sus palabras seductoras, ella lo conducirá por senderos desconocidos en lo alto de las montañas; él no conseguirá seducirla, pues cada vez que intente atraparla ella huirá para llevarlo más y más lejos hasta que, repentinamente, él se dé cuenta de que la mujer ha desaparecido. A la mañana siguiente, el hombre despierta tendido en el fondo de un pozo o de un río, donde ella lo abandonó.

Esta desgracia puede remediarse si el hombre se quita la ropa y la viste de nuevo al revés y después de hacerlo se persigna y reza. Al hacer esto, *shpakinté* se retira y aparece claramente el camino correcto de su casa ante el hombre.

Los dioses de la muerte también adoptan la forma de *natikiljol*, hombre indio o ladino cuyos largos cabellos llegan hasta el suelo. El *natikiljol* molesta y roba las mulas que llevan provisiones por las montañas; si es necesario mata a los conductores de las mulas, para apoderarse de la carga, y los lleva a su cueva.

Los dioses de la muerte aparecen también bajo la figura de una mujer conocida con el nombre del *me'chamel* (madre de la enfermedad). *Me'chamel* vaga por los parajes y, si sus gritos son escuchados, se toman como malos augurios de que alguien está a punto de enfermarse o de morir. Si se la encuentra cara a cara, su mirada es fatal. Algunos indios creen que *me'chamel* es una enviada de Dios para repartir sus castigos; otros la interpretan como uno de los dioses de la muerte; algunos más creen que los brujos, cuyos ojos de espejo

pueden ver a través de los objetos y a grandes distancias, atraen a *me'chamel* o envían a sus naguales para hacerla venir. Solamente los curanderos y brujos pueden verla sin recibir daño. Un curandero de Larraínzar creyó haberla visto cuando él regresaba del pueblo medio ebrio; se le presentó como un perro posado sobre un árbol, pero no estaba muy seguro porque estaba muy nublado y además, él había estado bebiendo.

Un chamula también pensaba que la había visto hacía algunos años, cuando fue con un amigo a los campos, por la noche, a cazar zorros. Mientras caminaban por los senderos solitarios, vieron de repente un grupo de mujeres y hombres chamulas que parecían muy contentos, como si regresaran de una fiesta; los hombres tocaban sus guitarras y las mujeres iban detrás, llevando incensarios. Cuando el chamula y su amigo pasaban junto al grupo, uno de ellos fue golpeado y cayó al suelo; el otro cazador trató de levantar a su compañero pero no pudo y fue a buscar ayuda; regresó poco después con algunos otros indios; encontraron al hombre vivo y lo llevaron. Se dio cuenta de que este grupo de gente era, en realidad, un grupo de *me'chamel*, pues ellos van siempre muy alegres, portando muchos incensarios y guitarras, como si fueran a una fiesta.

Los dioses de la muerte pueden adoptar también la forma llamada *yalem bek'et* (el descarnado) o *kitsil bak* (huesos ruidosos). Según un mito local de Larraínzar, hace muchos años, nadie sabe cuantos, había un hombre que quería andar solamente con su esqueleto, dejando atrás su carne. Una noche se colgó de una de las cruces del camino próximo a las afueras del pueblo y dijo: “¡*Yalem bek'et!*” Al decir estas palabras, su carne se cayó al suelo y sólo quedó su esqueleto que se fue por el camino y por los parajes. Mientras tanto, otra persona llegó y vio la carne al pie de la cruz; creyendo que pertenecía a uno de los dioses malignos, orinó sobre ella y le arrojó tabaco silvestre molido (*muí*); aguardó después detrás de una roca el regreso del esqueleto. Muy pronto el

kitsil bak volvió y fue, como antes, a colgarse de la cruz; ordenó a su carne que se levantara para cubrir sus huesos, pero la carne no podía levantarse, porque la persona que aún estaba espiando detrás de la roca había orinado sobre ella. Viendo entonces que estaba muerto, el *kitsil bak* se fue llorando.

El *kitsil bak* aún vaga por la noche en Larraínzar, como lo hacía un dios de la muerte muy semejante entre los antiguos mayas (Morley, 1956:198). Su presencia se interpreta aun como un presagio de muerte inminente. Si una persona sana es asustada por él, quedará enferma; si un enfermo lo mira u oye el ruido de sus huesos afuera de su choza, seguramente morirá, pues el *kitsil bak* va de una casa a otra para ver si los enfermos están listos para reunirse con él en la muerte.

Enfermedades de los dioses de linaje y ancestrales

En la sociedad de las montañas sagradas, los dioses de linaje son los poderosos animales compañeros y naguales, que corresponden a la *élite* de Larraínzar. Viven junto con otros miembros de su patrilineaje, en los mismos compartimientos de las montañas sagradas. Su deber es el de cuidar de los demás y abastecerlos de comida; por esta razón, abandonan periódicamente las montañas sagradas para ir a la caza del venado y de otros animales predilectos; si son afortunados traen de regreso a casa los restos, para repartirlos con su grupo. También es su deber el tratar a otros cuando caen enfermos.

El protector más poderoso de todos ellos es el animal compañero del *principal* de *principales*, según queda claramente ilustrado con el relato siguiente, de indígena de Larraínzar:

“En 1919 Dios envió, por todo el mundo, una epidemia de gripa que acabó con mucha gente. Pedro Hernández y Diego Ruiz eran los personajes más importantes y más

poderosos de sus respectivos parajes. Cuando la enfermedad empezó a bajar del cielo y alcanzó las montañas sagradas de Larraínzar, los animales compañeros de Pedro y de Diego ocupaban los escalones más elevados de las montañas sagradas de *Palnavits* y *Mutvits*. Cuando la enfermedad llegó a la tierra, el animal compañero de Pedro cayó enfermo, pero arrojó la enfermedad al animal de Diego, quien a su vez la regresó al primero. Ambos continuaron arrojando y devolviendo la enfermedad, hasta que ésta se abatió a sí misma. De esta manera consiguieron exitosamente proteger a los miembros inferiores de sus linajes, de los cuales muy pocos murieron, mientras que, en otros parajes, fueron cientos los individuos que murieron porque sus defensores fueron menos capaces de protegerlos”.

También entra dentro de las responsabilidades de los dioses de linaje el tomar medidas de control social dentro de su grupo. Durante las orgías semanales, por ejemplo, los miembros de la *élite* de Larraínzar (dioses de linaje en las montañas sagradas), cuando se enojan, amenazan con dejar morir de hambre al animal compañero de su enemigo. Cada uno de los trece escalones de la montaña sagrada está comunicado con otro cuarto por una puerta; este cuarto lo ocupan los dioses del linaje que ejercen su dominio sobre ese nivel. Frente a la puerta hay una gran cruz. Los dioses de linaje actúan como intermediarios entre los animales compañeros y los dioses ancestros. Los primeros comunican a las deidades de su escalón las infracciones a las pautas sociales, cometidas por los miembros de su grupo; si la falta es suficientemente grave, las deidades consultarán con las más importantes de los escalones superiores y en algunos casos el asunto llega incluso al dios sol, Jesucristo mismo. Después de haber tomado una decisión, se escoge un castigo adecuado y la orden para su realización desciende por la línea del comando divino hasta alcanzar a los dioses de linaje, cuya responsabilidad es ejecutar la orden; llaman

ellos al animal compañero para que reciba su castigo delante de la cruz. Si es sentado a la derecha de la cruz, ha de recibir un castigo leve y si a la izquierda, uno severo; en caso de que esté atado a la cruz estará destinado a la pena de muerte por su pecado. La mayor parte de los castigos de los dioses de linaje no son, sin embargo, tan crueles; simplemente abofetean, golpean o arrojan al animal al suelo.

El sistema de gobierno del mundo de los espíritus refuerza el de la sociedad tzotzil; muchos indígenas viven temiendo constantemente los castigos de origen mágico por su conducta. La mala conducta que puede escapar a la atención en la sociedad humana puede enfrentarse más severamente en el mundo de los espíritus. Los tzotziles contemporáneos, al igual que los tzeltales de Oxchuc (Villa Rojas, 1947:586), los quichés de Chichicastenango, Guatemala (Bunzel, 1940:364), los mayas prehispánicos del Petén (Villa Rojas, 1947:586) y probablemente muchos otros grupos mayas, pasados y presentes, conciben la mayor parte de sus enfermedades como un castigo enviado por sus ancestros por el rompimiento de las tradiciones más sagradas de su sociedad. La constante presencia de la enfermedad es una poderosa fuerza que actúa para mantener el *status quo* social y cultural frente a todos los cambios, exceptuando los más superficiales.

Hechicería

Hay personas en Larraínzar que son tenidas por servidoras de las fuerzas del mal. Los que tienen relaciones con los dioses de la muerte dejan de ser hijos de Dios porque su espíritu pertenece al *pukuj*. A cambio de hacer un pacto para servir a las fuerzas del mal, el brujo (tzotzil: *ak'chamel*; el que arroja la enfermedad) recibe conocimientos mágicos y poderes ocultos con los que daña a otros; se transforma en un facsímil humano del *pukuj* y, en adelante, las actividades de ambos son complementarias.

Aunque los brujos sirven a las fuerzas del mal y han

hecho un pacto con el *pukuj*, de hecho manejan a todas las diversas clases de deidades. En la misma oración invocan a varios dioses del cielo, de la tierra, del mundo inferior y a los dioses del linaje y ancestrales.

Se cree, generalmente, que las personas se transforman en brujos por alguno de los siguientes métodos; algunos indios explican que el *pukuj* seduce subrepticamente a las mujeres dormidas y el resultado de estas uniones son los brujos por naturaleza. Otros creen que el *pukuj* introduce secretamente algunas gotas de su sangre en las venas de los niños y cuando éstos crecen se convierten en brujos. Muchos tzotziles sostienen la opinión de que los niños, destinados a convertirse en brujos, no comienzan a serlo sino hasta la edad de trece años. A esa edad comienzan a dar varias pruebas de su poder; cuando están solos en las montañas toman una roca y comienzan a rezar; si tienen un poder sobrenatural, la roca se rompe repentinamente en cuatro pedazos. Después de tener éxito en la primera prueba, la segunda consiste en rezar frente a unos pinos; si los árboles se secan rápidamente y mueren, el candidato alcanza este nivel de poder y pasa entonces a la siguiente prueba que consiste en rezar frente a una mula. Si después de hacerlo, la mula muere, la prueba siguiente y definitiva consiste en dirigir la atención hacia un ser humano. Se elige una víctima y se ofrecen las oraciones; si la muerte es nuevamente el resultado, es obvio que tales individuos tienen poder suficiente para ser brujos y para servir a las fuerzas del mal.

Los tzotziles creen que los poderes ocultos y misteriosos de la hechicería y de la curación se adquieren con frecuencia por medios muy similares. En ambos casos el ser sobrenatural revela sus conocimientos secretos y dota de sus poderes ocultos a un individuo en sus sueños. Si un individuo será curandero, tiene un sueño en el que los dioses ancestrales de su montaña sagrada sacan a su animal compañero de su lugar, lo llevan a sus habitaciones especiales donde le revelan los rituales curativos y los tratamientos para va-

rias enfermedades. El futuro curandero aprende a tomar el pulso a construir el altar para la curación, cuáles han de ser las velas adecuadas, el incienso, las hierbas empleadas para cada enfermedad, cómo pasar la gallina, y cómo dirigirse a los dioses en la oración. Se le da a cada curandero una fórmula curativa diferente. Cuando los dioses benévolo terminan de instruirlo, se le ordena pasar al cuarto siguiente, atravesándolo sin detenerse, y regresar directamente a su lugar correspondiente. En este cuarto hay varios dioses ancestros malignos sentados alrededor de una mesa, sobre la que están unas bebidas en botellas de varios colores; al pasar lo invitan a sentarse a la mesa y a beber un trago. Si sucumbe a la tentación, en lugar de pasar por el cuarto sin detenerse como se le había ordenado, aprende entonces a enviar la enfermedad tanto como a alejarla.

Las personas que tienen propensión a la epilepsia poseen, según se cree, poderes extraordinarios para perjudicar a otros. Cuando una persona cae al suelo arrebatada por movimientos convulsivos y pierde el conocimiento, se considera que las fuerzas del mal están haciendo a su animal compañero una prueba de su fuerza. Si el individuo sobrevive a este acceso tiene, según se supone, poderes de brujo y por tanto debe ser temido.

En la mente de los indios, aquellos que poseen poderes sobrenaturales tienen dos caras porque, en su forma de pensar, la curación y la hechicería están íntimamente relacionadas. Según esta lógica, cualquiera que sepa cómo tratar una enfermedad también debe saber cómo fue enviada. De ahí que la típica actitud hacia el curandero sea tan ambivalente y consista en una mezcla de respeto y temor. Por un lado, los curanderos que tienen mucho éxito y que poseen, según se cree, una gran sabiduría esotérica, gozan de una posición muy reverenciada y favorecida en la sociedad tzotzil. Cuando llegan al mercado dominical, en el centro del pueblo, los que han sido curados por ellos y los que necesitan tratamiento, les demuestran su gratitud ofre-

ciéndoles aguardiente y chicha, que constituyen las principales retribuciones de la profesión. Los curanderos suelen ser tratados, exteriormente, con gran respeto, pero mientras más poderosos son, más miedo y aprehensión siente ante ellos el hombre del común que teme puedan, repentinamente, hacer mal uso de su gran sabiduría y dañarlo con sus hechizos. Es muy peligroso el desagradar o provocar a una persona semejante, pues las consecuencias pueden ser fatales.

Se cree que los naguales de los brujos son los poderosos dioses de linaje que ocupan los lugares más altos de la montaña sagrada, y simbolizan a los espíritus de los ancianos que castigan a sus inferiores cuando rompen las tradiciones sagradas.

La naturaleza de los choques y tensiones en las relaciones humanas, que son los supuestos motivos básicos de la hechicería, es fundamentalmente económica y social. Por regla general se piensa que un hechicero (tzotzil: *biktalo'on*, corazón pequeño, envidioso) es pobre; no tiene maíz ni frijol para comer, ni tierras ni animales para sostenerse; en consecuencia, tiene la mejor razón para envidiar a los que, por su rango, son ricos y saludables. Como resultado, muchos tzotziles creen que el adquirir propiedades y éxitos económicos puede hacer de ellos un objeto de hechicería por parte de los que tienen menos bienes. Para evitar este castigo, tratan con frecuencia de malgastar el pequeño exceso que produce su economía de subsistencia tomando una parte más activa en el sistema de fiestas, convirtiéndose frecuentemente en alférez y patrocinando las celebraciones de los santos.

La venganza por medio de la hechicería es también una solución a los conflictos que surgen en relación con los derechos a las mujeres, con la herencia y el uso de las tierras, con el control de los animales que invaden y destruyen los campos, con las tensiones que resultan de las orgías semanales y con otros problemas intergrupales. La amenaza de hechizo también actúa como un control social en las relaciones intergrupales. Quienes tratan de adoptar las formas

de vida ladinas, tales como montar a caballo y usar ciertas ropas, encuentran un freno en esta eficaz forma de control social. El que espera estar a salvo del hechizo no se permitirá el enriquecimiento excesivo, debe respetar los derechos y la propiedad de sus vecinos y no alterar ni negar, en ninguna forma, su herencia cultural y social indígena al no participar completamente en las tradiciones y en el espíritu de la vida tzotzil. La hechicería, entonces, funciona para mantener las pautas más conservadoras de la vida tzotzil contra cualquier posible intromisión de nuevas pautas y constituye, por lo tanto, una fuerte barrera contra el cambio cultural y la introducción de ideas modernas.

En la sociedad tzotzil el amplio uso que se hace del alcohol proporciona una salida directa para las agresiones entre los individuos y para las hostilidades resultantes de los problemas ya mencionados; esto encuentra con frecuencia su expresión en la violencia que, por lo general, ocasiona heridos e incluso muertos. Sin embargo, cuando los mismos sentimientos se expresan en términos de hechicería, se consigue la misma liberación emocional con resultados menos dañinos; de esta manera, la hechicería funciona para proporcionar una liberación emocional a la agresión que, de otra manera y en muchos casos, podría expresarse en consecuencias más destructivas. Para los indígenas, la realidad de la hechicería es indudable y una amenaza abierta provoca frecuentemente drásticas medidas preventivas, como queda manifiesto en la historia de Sebastián Hernández relatada por un indio de Larraínzar:

“Un día, la abuela de Sebastián cayó enferma y él fue a buscar a Lucas Ruiz, el curandero. Lucas pidió una gran cantidad de aguardiente para la curación, que Sebastián hizo todo lo posible por conseguir. Cuando comenzó la curación, y todos los presentes estaban bajo la influencia del alcohol, Sebastián decidió invitar a su suegro, Juan González, para que asistiera a la curación. Juan

notó que su yerno estaba borracho y se comportaba mal y amenazó con hechizarlo si continuaba. Cuando Sebastián oyó esto sacó su machete y dijo: “Si me vas a mandar una enfermedad, hazlo de una vez ahora” y con un tajo de su machete decapitó a Juan; Lucas trató de intervenir y, con un segundo tajo Sebastián le abrió la cara a Lucas. Dándose cuenta de lo que había hecho, huyó hacia las montañas. Ahora vive en San Juan del Bosque, municipio vecino.”

Se atribuye a los hechiceros tzotziles, como a los dioses ancestros de los quichés en la cima de la montañas sagradas de Hacavitz-Chipal, el poder de ver a grandes distancias y a través de las montañas, para conocer todo lo que sucede en los cuatro rincones del mundo (Goetz y Morley, 1950:168). Cuando un hechicero tzotzil decide mandar el *pos lom* por el aire, se detiene a gran distancia y busca a la persona o a su animal compañero; una vez localizada su víctima, el hechicero reza y pide que la víctima sea atacada por la enfermedad de la siguiente manera:³³

1. Jun k'an tsanam chuvaj,
Un fuego amarillo de locura,
2. jun yash tsanam chuvaj,
un fuego verde de locura,
3. jun jonon chuvaj,
una locura transmitida por avispa,
4. jun tsunun, balun tsunun,
un colibrí, nueve colibríes,
5. chuvaj talel,
conviértanse en locura,
6. yashal pepen ik' cha'a,
mariposa verde en el aire,
7. k'anal pepen ik' cha'a,
mariposa amarilla en el aire,
8. sak'il lumil tok cha'a,
niebla blanca,

9. tsajal lumil tok cha'a,
niebla roja,
10. sak'il wak'nebal,
arco iris blanco,
11. tsajal wak'nebal,
arco iris rojo,
12. ta 'olol spat sjol,
en medio de su cabeza,
13. ta 'olol yab'ya'al,
en medio de su frente,
14. ta sak ba yoronton,
en medio de su corazón blanco,
15. ta jun me ora,
en una hora,
16. ta merio me ora,
en media hora,
17. ta lumil tok'uk me bal,
que se vayan como una niebla,
18. ta pepen ikuk' me ech'el,
que se vayan como una mariposa,
19. jun stivanam, balun stivanam,
un dolor, nueve dolores,
20. yash tsanam ik',
fuego verde de locura,
21. sak'il tsunun ik',
colibrí blanco en el aire,
22. yashal tsunun ik',
colibrí verde en el aire,
23. jun yolom,
un cohete,
24. balun yolom,
nueve cohetes,
25. yolom tana,
que sea como cohete,

26. lumil tok'uk tana,
que sea como niebla,
27. pepen ikuk',
una mariposa en el aire,
28. ta 'olol spat ajol,
que penetre en medio de su cabeza,
29. ta 'olol yab'ya'al,
en medio de su frente,
30. ta sakba yoronton,
en medio del corazón blanco,
31. ta k'an ba yoronton,
en el corazón amarillo,
32. jun stivanam, balun stivanam,
causándole un dolor, nueve dolores,
33. jun shyam yun, balan shyam yun,
que le venzan una vez, que le venzan nueve veces.

Cuando el hechicero termina su oración, sopla para enviar con sus labios el *pos lom* a su víctima.

Las plantas y las ramas, abandonadas en los senderos de las montañas, son también peligrosas portadoras de malos aires y de *pos lom*, pues a veces, cuando un curandero ha terminado sus curaciones en una choza indígena, lleva consigo las plantas que usó en la ceremonia y las deja en medio de un sendero en la montaña, con la suposición de que contienen la enfermedad de la que su paciente está recién exorcizado; de tal manera, si otro individuo las pisa accidentalmente y se corta con ellas el pie, hasta que se le hinche e infecte, el *pos lom* que causó la enfermedad del primer individuo habrá pasado al segundo.

Los tzotziles piensan que las ramas abandonadas en los caminos de las montañas pueden ser también una peligrosa fuente de *pos lom*; como casi todos los indios andan descalzos, se cuidan mucho de estas ramas abandonadas y frecuentemente se toman grandes trabajos para evitarlas.

Muchos hechiceros embrujan las ramas y las dejan en lugares visibles, destinadas a sus enemigos.

Muchos indígenas están convencidos de que los brujos los cogen desprevenidos cuando están comiendo y, especialmente, cuando están bebiendo y sus sentidos se hallan embotados por el alcohol; el brujo espera el momento oportuno para arrojar el *pos lom* en la comida o en la bebida del individuo que no está en guardia. Posiblemente los momentos más peligrosos en los que esto puede suceder son los de una fiesta o los de la inevitable orgía que sigue al mercado dominical en Larraínzar, pues es entonces cuando la gente pierde su habitual reserva con el alcohol y, por la tarde, cuando la borrachera cunde, surgen peleas y pendencias de toda clase. Nadie puede estar nunca seguro de quien es un brujo al que ocasionalmente pueda ofender en su ebriedad y del que pueda ser fácil víctima y ser infectado por el *pos lom* colocado en su aguardiente o en su chicha.

Es bastante extendida la creencia de que los brujos arrojan animales a sus víctimas; estos animales pueden ser culebras, sapos, ranas, gusanos, perros, puercos, ratas, lagartos, armadillos o marmotas y son enviados mediante oraciones como la siguiente:

1. Oshlajunem mej riapo,
trece diablos,
2. Oshlajunem mej pukuj talel,
trece dioses de la muerte,
3. jun k'anbol,
una culebra amarilla,
4. yash k'anbol,
una culebra verde,
5. jun jipta,
una vez las mando,
6. balun jipta,
nueve veces las mando,

7. jun tsinte',
una culebra pintada,
8. balun tsinte',
nueve culebras pintadas,
9. jun chan ok'ni,
una culebra de cuatro narices,
10. balun chan ok'ni,
nueve culebras de cuatro narices,
11. jun ik'nam,
una culebra de cola negra,
12. balun ik'nam,
nueve culebras de cola negra,
13. jun sch'ial,
una ponzoña,
14. balun sch'ial,
nueve ponzoñas,
15. oshlajunem sha tsutsun,
trece veces las llamo,
16. balum sha tsutsun,
nueve veces las llamo,
17. jun sha yes,
una vez las preparo,
18. balun sha yes,
nueve veces las preparo,
19. jun sha chapa,
una vez las arreglo,
20. balun sha chapa,
nueve veces las arreglo,
21. ja'uk jun stivanam,
para que sus dolores,
22. ja'uk jun yavanam,
y sus ardores,
23. balun sete'uk sha bal,
penetren nueve veces en el cuerpo de fulano,

24. ch'ul aposhtol, jun ka' wal.
sagrado apostol, patrón mío.

Las víctimas de este tipo de hechizos experimentan, en primer lugar, agudos dolores en el estómago que se transforman más tarde en trastornos más serios, finalizando con la muerte. Se piensa que los tumores se deben a animales enviados mágicamente, porque se rompen y la forma confusa de su contenido sugiere la de esos animales. Cuando una mujer embarazada tiene un aborto durante las primeras etapas de la gestación, se cree que, por la forma del feto, ha llevado dentro de sí un animal que sustituyó al feto humano debido a un hechizo o al *pukuj*.

Se piensa comúnmente que los brujos suelen poner caballos en la garganta o en el estómago de su víctima, causándole el estrangulamiento y la muerte con un dolor agudísimo en los intestinos.

Hasta los animales domésticos, como los caballos, las vacas, los becerros, los borregos y las gallinas, son susceptibles de hechicería. Hace algunos años murieron muchos borregos propiedad de los chamulas, a causa de unos gusanos que los atacaron, enquistándose en sus cabezas; en seguida se dedujo que la gente de Tenejapa era responsable de esta plaga porque los chamulas les habían vendido demasiado caras sus chamarras. Para vengarse de esta injusticia, la gente de Tenejapa puso mágicamente los gusanos en las cabezas de los borregos, causando la muerte de muchos animales.

Nagualismo

Las inseguridades e inquietudes de la vida tzotzil encuentran su expresión en el nagualismo. De acuerdo con la creencia quiché prehispánica (Goetz y Morley, 1950:84n), los ancianos que son brujos aparecen ante sus enemigos convertidos en diversos animales o en fenómenos naturales. Para los indígenas estas formas son la representación de

los brujos mismos o los fenómenos que ellos controlan directamente. Los animales naguales más comunes son el águila (tzotzil: *ich'in*), el zopilote rey (tzotzil: *va'kos*), el colibrí (tzotzil: *tsunun*), el pájaro carpintero (tzotzil: *ti'*) dos tipos de buho (tzotzil: *k'ush k'ush* y *shoch*), el grillo, la mariposa, la paloma y casi todos los tipos de animales domésticos, como vacas, caballos, cabras, puercos, perros, etc. Cualquier animal que aparece por la noche, y especialmente los que emiten sonidos peculiares como el buho y el colibrí, son capaces de despertar el terror entre los tzotziles, como lo hacían entre los mayas de Yucatán (Redfield y Villa Rojas, 1934:210-11; Villa Rojas, 1945: 157-58), pues sus chillidos aún se interpretan como presagios de muerte, tal como en los tiempos prehispánicos cuando los indios los tomaban por mensajeros de los dioses de la muerte (Morley, 1956:200).

Se considera que los naguales más poderosos son los fenómenos naturales. Los brujos aparecen como remolinos de viento (tzotzil: *sutum ik*), bolas coloradas de tierra incandescente (tzotzil: *pos lom*), que en sus formas más aterroizantes se reúnen en la formación del arco iris (tzotzil: *waklebal*) y cometas. Los cometas están en el cenit de la jerarquía del poder nagual, porque hacen los vuelos más altos en el cielo y, de ahí que sean los brujos más temidos.

Por la noche los naguales abandonan las montañas sagradas para vagar por las montañas y atrapar su presa. Pueden dañar al animal compañero de su enemigo con *pos lom*, lo que puede causar a su contraparte humana alguna enfermedad; pueden también asustar o herir al animal compañero, haciéndolo permanecer solo en las montañas, lejos de la protección de su grupo, por lo que su contraparte humano sufrirá, al mismo tiempo, por la pérdida de su espíritu y caerá enfermo. Los naguales intentan también comerse al animal compañero y si lo consiguen matan así a la persona.

Para transformarse en nagual, el hechicero realiza una ceremonia sagrada durante la cual coloca en una tabla velas de diversos colores y las enciende junto con copal como

ofrenda a los dioses; se dirige primero a los dioses del cielo pidiéndoles permiso para transformarse en una oveja feroz o en un perro negro, y para volar entre el aire y las nubes como un listón de seda. Con sus gritos transmite enfermedades y fiebres —nueve veces, trece veces— que cubren a su enemigo como un trozo de tela, penetrando hasta el centro de su cabeza y de su esqueleto hasta las coyunturas de sus huesos y de sus músculos (Apéndice A). Se dirige entonces a los dioses de linaje que ocupan los más altos niveles de la montaña sagrada de su enemigo y que se transforman en mariposas y en otros naguales. El hechicero los propicia con copal y velas para que envíen enfermedad y fiebre en forma de una mariposa blanca a través de las nubes, hasta el segundo y tercer nivel de la montaña sagrada, abajo de la cruz.

Finalmente se dirige a los dioses de la tierra y repite su petición, transformándose en una oveja oculta en las nubes opacas, en un remolino de viento y en una mariposa. Bajo la forma de un buho o de un zopilote rey, arroja al animal compañero de su enemigo de la montaña sagrada hacia una muerte segura, abajo. Finaliza su oración pidiendo perdón y agradeciendo a Jesucristo y a los dioses del cielo por el favor concedido.

Cuando alguien cae enfermo piensa generalmente que sus aflicciones tienen origen en rituales mágicos como el que acabamos de describir. El caso de Andrés Hernández es característico de esta forma de pensar:

“Andrés Hernández era *principal* de *principales* en el paraje de Tibó. Un día fue, como siempre, a su trabajo en la milpa, pero como a las once de la mañana se sintió repentinamente enfermo con una fiebre tremenda y tuvo que regresar a casa con sus dos hijos. Cuando su esposa lo vio, le pregunto lo que había pasado pues cuando salió estaba perfectamente bien. Tomando aliento, él reflexionó por un momento y entonces sentenció que su animal compañero había sido echado del lugar que ocu-

paba en el más alto lugar de la montaña sagrada y al caer en el suelo se había roto en pedazos. Su esposa le suplicó en vano que la dejara mandar por un curandero para que salvara su vida, pero él sabía que su fin estaba próximo porque un viejo enemigo, que era competidor suyo por la posición más alta, había logrado, por fin, vencerlo. Sin hacer caso de esta objeción, uno de sus hijos trajo a un curandero, un tal Agustín Díaz. Este le tomó el pulso inmediatamente y sentenció: 'Andrés, estás vencido, sin embargo, haré lo que pueda para salvarte'. Los hijos de Andrés trajeron las plantas para construir el altar y Agustín empezó inmediatamente sus oraciones. Mientras rezaba oyó un ruido, como si alguien hubiera tirado agua desde el techo de la choza, y dijo que esa era la prueba de que el nagual de Diego estaba ahí esperando para llevarse el espíritu de Andrés; éste se dio cuenta de que todo había terminado y que no le esperaba más que la muerte, que tuvo lugar poco después".

De los hechiceros que practican esta forma de brujería se sabe que han relatado cómo algunas veces se han transformado en algún animal y volado por el aire, en misión contra un enemigo.

En Larraínzar, como entre los tzeltales de Oxchuc, y probablemente entre los antiguos mayas, estos hombres, en su mayoría curanderos y *principales*, encontraron algunas veces una muerte violenta (Villa Rojas, 1947:586). A propósito, he aquí la historia de Agustín Hernández:

"Agustín Hernández era un famoso curandero del paraje de Tibó. A pesar de ello, la gente pensaba que se transformaba en una feroz oveja negra, noche tras noche, y que andaba embrujando a los vecinos y a sus animales compañeros. Cada vez que la oveja aparecía, Agustín estaba ausente y esto dio a todos una seguridad de que era él. Le advirtieron varias veces y llegaron a amenazarlo con disparar a la oveja si no dejaba de hacerlo.

Prometió no repetirlo. Una mañana salió de casa para cortar leña en las montañas. No regresó a comer al mediodía y, hacia las 5.00 p. m., un pájaro carpintero se detuvo cerca de su choza y emitió su sonido peculiar. Se cree que el pájaro carpintero es un mensajero que avisa a los miembros de la familia cuando algo sucede al jefe. Cuando su esposa lo oyó, se quedó muy preocupada, pensando en el estado de su marido que aún no había regresado. Esperó toda la noche y al día siguiente fue a avisar al hermano de Agustín, Pablo. Pensaron que probablemente había ido a curar pero no era muy posible porque él tenía la costumbre de avisarle siempre antes de ir. Decidieron que si no aparecía en la tarde, saldrían a buscarlo. No regresó y reunieron un grupo de parientes para salir en busca de Agustín. Fueron al lugar donde había ido a trabajar y ahí lo encontraron muerto por una bala de escopeta y despojado de casi todas sus pertenencias. Poco después se oyó el lamento de un jaguar en la cima de la montaña sagrada de Palmavits y fue explicado como emitido por el animal compañero de Agustín Hernández que en esos momentos se reunía con su dueño en la muerte.

Se comprendió que el motivo del asesinato había sido la extendida fama que Agustín tenía de convertirse en una oveja negra y dañar a sus enemigos”.

Cortar la hora

La forma más temible de la brujería practicada por los tzotziles se conoce como “cortar la hora” (tzotzil: *tuch’bil ora*), cuyo resultado inevitable es, según se cree, una muerte de lenta agonía. Cualquier lugar privado es adecuado para la realización del ritual necesario; algunas veces se hace en casa y en presencia de la familia del hechicero, pero éste debe mantener oculta su identidad, pues, si su víctima descubre quien ha maldecido su vida, puede matarlo para salvarse. Generalmente el ritual se lleva a cabo cuando el



Fig. A: Las orillas del centro ceremonial de Larraínzar.

Fig. B: Cabañas indígenas en los Parajes.





Fig. C: Mercado semanal.



Fig. D: Santos con indumentaria indígena. Magdalena, Chiapas.





Fig. F: Funcionarios político-religiosos, portando banderas ceremoniales, durante una fiesta.



Fig. F: Capitanes cabalgando en la plaza central de Larraínzar.

Fig. G: Ceremonia de hechicería en una cueva.





Fig. II: El sacrificio de una gallina.



Fig. I: Llamando al espíritu del paciente.



Fig. J: *Me'santo* con su caja parlante.



Fig. K: Clínica del INI en San Cristóbal.

Fig. L: Clínica del INI en Chamula.





Fig. M: Médico del INI y su paciente indígena.

Fig. N: El tratamiento moderno puede dañar al espíritu.



hechicero está solo y bajo el manto de la noche para no ser descubierto; un lugar oscuro en las montañas, la orilla de un río o el sendero más frecuentado por la víctima, son los lugares usuales. Más comunes aún son las supuestas moradas de los poderosos seres sobrenaturales —un charco, un cementerio, una cueva o una montaña sagrada— y la gente que ha visto los restos de pequeñas velas de colores ante las imágenes de los santos, piensa que el ritual se realiza aun en la iglesia del pueblo.

Los métodos usados para cortar la hora son muy variados; la cantidad de velas y el tamaño de las mismas varían según las preferencias del brujo, las deidades que invoque y la prisa que tenga en alcanzar el efecto deseado. En promedio, tres docenas de pequeñas velas, la mitad de ellas cortadas en tres pedazos, se emplean para este ritual; se usan casi siempre las de color blanco, negro, verde, rojo y naranja, que simbolizan los colores de los dioses de la tierra, pero el hechicero generalmente trata de incluir todos los colores del arco iris. Cuando las velas están cortadas y listas son cuidadosamente colocadas en hileras a lo largo de una o dos tablas. Son necesarios para el ritual el copal, el aguardiente y algunas ramas de pino.

Cuando el brujo ha terminado de arreglar y de encender todas las velas, comienza a rezar. Las velas blancas y el incienso son ofrendas a los dioses del cielo; las velas de color representan los distintos tipos de *pos lom* que el brujo pide que sean enviados a la víctima, ya sea aisladamente o todos juntos en el arco iris. En la oración el brujo relata el daño que la víctima le hizo y pide a los dioses del cielo, a los dioses de la tierra y de los cuatro puntos cardinales y a los dioses del linaje y ancestrales un castigo para estas acciones. Si las velas se consumen bien, significa que la ofrenda ha sido aceptada por los dioses y que el favor será concedido; cuando las velas se extinguen al final de la ceremonia, el brujo suele enterrarlas como símbolo de sus enemigos. Algunos llevan aún más adelante esta forma de magia simpática, sepultando un poco de carne, un mechón

de cabello de la persona o una prenda de su vestido, completando así el rito al incluir algo muy apegado a su espíritu y a su vida.

Cuando la ceremonia se realiza en la casa del brujo, en un lugar oscuro en las montañas, a la orilla de un río o en un sendero de la montaña, el brujo suplica a las deidades que envíen el calor de las velas al cuerpo de la víctima como para infestarla con la enfermedad y la fiebre que, gradualmente, la entregarán a los brazos de una muerte insidiosa. Cuando un brujo corta la hora en un charco sagrado, en una cueva o en una montaña sagrada, invoca a los dioses de la tierra y a sus naguales suplicándoles que capturen al animal compañero de su enemigo y que lo retengan preso sin alimentarlo, hasta que, como resultado, muera su adversario. Esta forma de hechicería significa la pérdida del espíritu mágicamente provocada que produce, a menudo, la enfermedad y la muerte.

Los dioses eligen el castigo adecuado para cada persona. Al principio, ésta comienza a debilitarse, a desmayar y a estar constantemente cansada durante el día e incapacitada para trabajar; por la noche la atormentan malos sueños y el sueño se hace imposible. Puede sufrir accesos de vómito, fuertes dolores o hinchazones en alguna parte del cuerpo. La situación avanza y empeora cada día hasta que la persona se debilita por completo y sucumbe al final de unos meses, no más de un año.

En el paraje de Nachitom vive un viejo curandero llamado José Hernández que, en el curso de los últimos años, ha tenido dificultades personales con siete individuos. Manuel Pérez y su mujer, Juana, se hicieron enemigos suyos cuando se apoderaron de una porción de tierra que debió haber heredado su nieto. Aunque se les requisitó esa tierra varias veces, se negaron a cederla y ahora alegan que es su propiedad legítima. Esta situación ha empeorado progresivamente. Un día, no hace mucho tiempo, cuando el anciano caminaba rumbo a su casa, al pasar junto al cementerio que está detrás del pueblo, creyó haber visto a

Manuel Pérez rezando y quemando velas a los espíritus de los muertos. Para José, esto sólo podía significar que Manuel le estaba cortando la hora.

La tercera víctima fue Juan Ruiz. Los problemas que José tuvo con él, comenzaron cuando el hijo pequeño de Juan murió, recientemente, de sarampión. Un día Juan vino a la casa del anciano y acusó abiertamente a su hijo, Lorenzo, de haber sido el hechicero que, convertido en un nagual, se comió al animal compañero del niño causando a éste la muerte. Lorenzo lo negó y entonces Juan, queriendo vengarse, lo atacó físicamente.

Andrés Díaz y su mujer, María, también son curanderos en el paraje de Nachitom. José cree que lo envidian y que están tratando de extender rumores acerca de él que desprestigien su práctica curativa, para poder quedarse ellos con sus pacientes. Muchos de los pacientes de José han muerto últimamente y él está convencido de que Andrés y María han cortado sus horas después de que él los ha curado. En consecuencia, ellos y otras personas, como Juan Hernández y Pascual Ruiz, han dicho a mucha gente que él es más brujo que curandero y que, en lugar de quitar la enfermedad, cuando cura sólo la aumenta, haciendo que su paciente empeore. José justifica el hecho de no haber sido muy solicitado para curar últimamente, por los esfuerzos que en su contra ha hecho dicha gente.

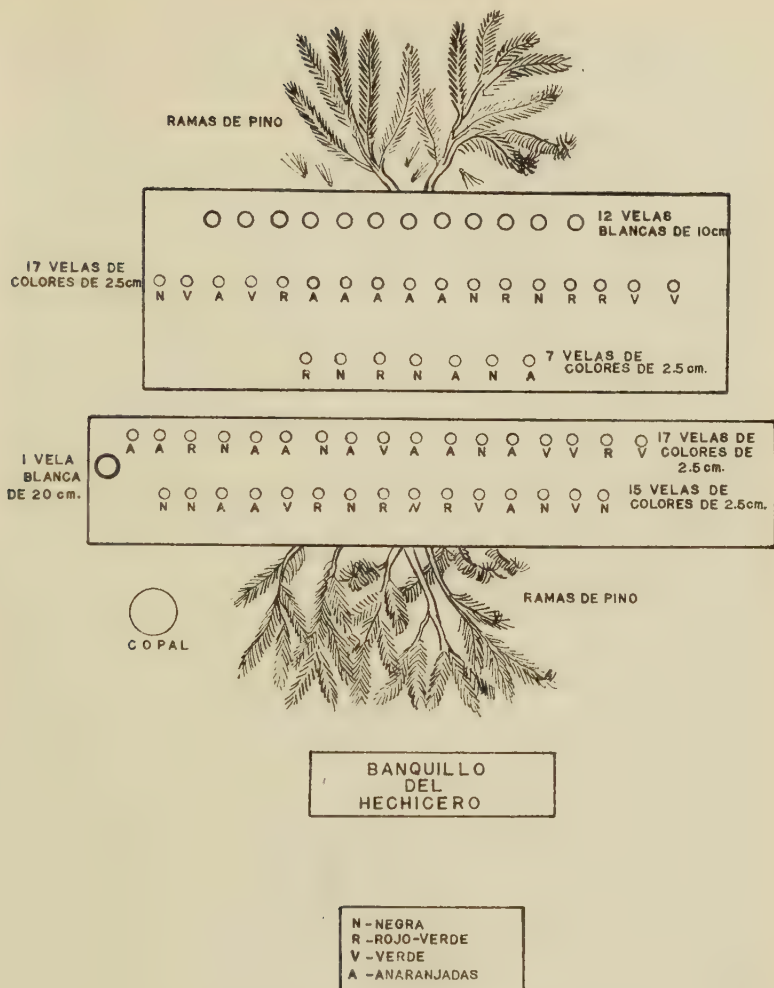
Después de una cuidadosa deliberación, José decidió poner fin a todos ellos cortando sus horas, de una vez, en una gran ceremonia. Un día antes del ritual, José hizo un viaje al pueblo para comprar las velas de colores y el incienso. Durante la mañana del día siguiente, ante la presencia de su esposa, su hija, su yerno y el hijo de su hermana, comenzó a arreglar los implementos necesarios para realizar la ceremonia. Primero puso algunas ramas de pino en dos montones en el rincón de su cabaña y después dos largas tablas entre ellos; del lado izquierdo puso el incensario y una botella de aguardiente.

Cuando todo estaba listo, se arrodilló y comenzó a desen-

volver las velas. Primero cortó tres de color naranja, una negra, una verde y roja y dos velas verdes, tres trozos de dos centímetros y medio, aproximadamente, guardando cuidadosamente las sobras. Cuando terminó, colocó los 32 pedazos en una tabla frente a él; puso entonces una fila de siete velas de color, sin cortar, enfrente de la otra hilera; una fila más de 17 detrás de ella y 12 velas blancas en la última fila. El altar estaba listo (Fig. 10).

José llenó el incensario y el humo invadió la habitación con su olor penetrante. Encendió la gran vela blanca del extremo y después la fila de 12 velas blancas, detrás de la segunda tabla. Arrodillándose ante el altar, inclinó la cabeza, se persignó y comenzó a rezar. El incienso y las velas blancas fueron ofrecidas a los dioses del cielo, de la tierra, de los cuatro puntos cardinales, a los dioses de linaje y ancestrales. Las velas se consumieron bien haciéndole saber que su ofrenda había sido aceptada y que su caso sería escuchado. El anciano pidió a los dioses que castigaran a sus enemigos, cuyos nombres y delitos mencionó detalladamente. Pidió que el calor del incienso y de las velas de colores fuera convertido en *pos lom* y enviado a las víctimas bajo la forma de un arco iris. Vertió aguardiente sobre la llama, provocando que ésta chispeará y saltara, deseando que el dolor fuera más intenso. Continuó sus oraciones rogando que el humo cubriese los ojos y una nube la visión de los brujos; que el calor de las velas penetrase en sus cabezas y en sus cuerpos haciéndolos sufrir, junto con todos los miembros de su familia, terribles dolores, fiebre, ataques epilépticos y locura; prosiguió luego rogando que sufriesen tormentos día y noche hasta que, debilitados progresivamente, sucumbiesen ante una muerte de lenta agonía.

Cuando las velas se apagaron, José terminó de rezar, se inclinó y se santiguó nuevamente; tomó lo que quedaba de las velas y de las ramas de pino y lo arrojó a la hoguera mortecina haciéndola llamear para que después se extinguiera lentamente. Se volvió hacia los miembros de su fa-

Fig. 10: *Altar de Hechicería*

milia sonriendo con obvia complacencia e inició la rotación del aguardiente. Más tarde quemó los restos de las velas y de las ramas de pino en la esperanza de que sus víctimas tuvieran pronto un destino parecido.

Unos meses después de la primera ceremonia, José aguardaba aún los resultados de su hechicería; durante este tiempo sólo el hijo de una de sus víctimas había muerto mientras los otros vivían sanos. José decidió que ese no había sido un castigo suficiente y volvió su ansia de venganza contra sus enemigos; en una nueva ceremonia intentó conseguir la ayuda del poderoso amo de la cueva de Tibó.

Una luminosa tarde de mayo, ocho meses después de la primera ceremonia, José y su mujer decidieron ir a la cueva de Tibó, situada como a dos kilómetros de distancia de su casa. A su llegada a este lugar sagrado, tomaron las precauciones necesarias para no ser vistos escalando el costado de la montaña en busca de la entrada de la cueva, porque temían aparecer como sospechosos de hechicería. Una vez a salvo dentro de la cueva, encendieron una rama de pino para alumbrarse y comenzaron a caminar hacia las profundidades de la misteriosa cueva; como a treinta metros hacia dentro llegaron a la cámara principal que estaba llena de humedad y de goteantes estalactitas y estalagmitas, cuyas formas variables inspiraron en los indios una implícita creencia en la existencia dinámica del espíritu de la cueva. En el centro de la cámara había una gran cruz de madera y, frente a ella, algunos incensarios y otros restos de ceremonias anteriores. José, llevado por la emoción de encontrarse en el templo, morada del espíritu de la cueva, se arrodilló ante la cruz y se persignó. Tomó entonces veinticuatro velas blancas que había llevado al pueblo unos días antes y las colocó en dos hileras a lo largo de una tabla; puso copal nuevo en uno de los incensarios y una botella de un litro de aguardiente entre la hilera de velas y la cruz. Cuando todo estuvo listo encendió las velas y el incienso, y después de santiguarse nuevamente comenzó a rezar en una sucesión de frases apenas inteligibles (Fig. G).

José ofreció sus oraciones en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, de la montaña sagrada, de la sagrada cueva, del santo ángel Antonio y de los sagrados padres del santuario de la cueva.³⁴ Empezó pidiendo perdón por dirigirse a los dioses sin haber ayunado; dijo que había venido a quejarse de algunos hijos de dios que le habían hecho a él y a toda su familia un gran daño y los nombró uno a uno. Ofrendó las velas y el incienso para propiciar a los dioses, a cambio del favor de que castigaran y mandaran la muerte a sus enemigos. José rogó a las deidades, que tomaran sus hermosas ofrendas con la mano derecha a cambio de considerar su caso, asegurándoles que él no había hecho nada contra la humanidad y que había recibido injustamente un castigo. Les imploró que enviaran el calor de las velas y del copal a las cabezas y a los corazones de sus enemigos hasta cubrir su vista y que los hicieran enfermar y morir mientras dormían. Solicitó que los dioses fueran a las montañas sagradas de sus enemigos para capturar a sus animales compañeros y traerlos a la cueva de Tibó en donde deberían permanecer atados como prisioneros, ser torturados y pasar hambre hasta que sus contrapartes humanos sufrieran un destino similar, muriendo de frío, helados por la pérdida de sus espíritus.

Tras algunos minutos de rezo, José tomó la botella de aguardiente, vertió un poco en una copa y lo roció sobre las velas haciéndolas relampaguear y chisporrotear; cuando esto sucedió el hechicero pidió que el calor del licor fuera enviado hacia las cabezas de sus enemigos en forma de un gigantesco remolino, para que enloquecieran y murieran lentamente por sus crímenes.

El brujo rezó durante cerca de una hora, deteniéndose a veces para beber aguardiente con su esposa. Avanzada la ceremonia José, sumergido en la influencia del alcohol, se dejó llevar por la emoción a tal grado que terminó rompiendo en llanto y, entre sollozos, dijo: "Por favor, considera mi caso, San Antonio del santuario. Me han hecho sufrir

tanto que ahora estoy dispuesto a rendirme y a aceptar la muerte para mí y para mi familia. Por favor, concédeme este favor, hermoso dios, hermoso señor, hermosa montaña, hermosa cueva. En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo”.

La ceremonia finalizó cuando José, acongojado por la emoción y cubierto de lágrimas, se persignó y se levantó para abandonar la cueva, acompañado por su mujer.

7. EL CUERPO Y SUS ENFERMEDADES

Fisiología y osteología

Los tzotziles poseen sólo un conocimiento elemental y vago acerca del cuerpo humano y de las enfermedades a las que están expuestos. Para ellos el cuerpo humano está compuesto, sencillamente, de carne y hueso; su comprensión de estos dos factores ha sido organizada en un sistema rudimentario de fisiología y osteología, que proporciona un punto de referencia para su diagnóstico de las enfermedades. Aunque algunos indígenas conocen, sin duda, la similitud estructural existente entre los aparatos digestivos de los animales y del hombre, y encuentran un vago paralelo entre ambos, la mayoría de los tzotziles conoce muy poco de la fisiología humana.

Existe una considerable variación entre las opiniones acerca de la localización, estructura y función exactas de los órganos vitales. La gran mayoría conoce, únicamente, los órganos más perceptibles e importantes, pero entiende muy poco de su estructura y aún menos de sus funciones. Se cree que el cuerpo humano es similar al de los animales y, con frecuencia, se establecen analogías entre ambos para inferir la naturaleza del primero. Al lado de este método primitivo, la mayor parte del conocimiento de la fisiología humana es hipotético y está basado en pocas, si acaso algunas, observaciones sistemáticas de los órganos del cuerpo.

En la figura 11 aparece representado el concepto que tiene un curandero tzotzil acerca de la fisiología humana. Aunque puede haber algunos curanderos que posean una información más exacta sobre este punto, las observaciones que vamos a analizar son posiblemente tan atinadas como las de otros practicantes de la medicina tzotzil.

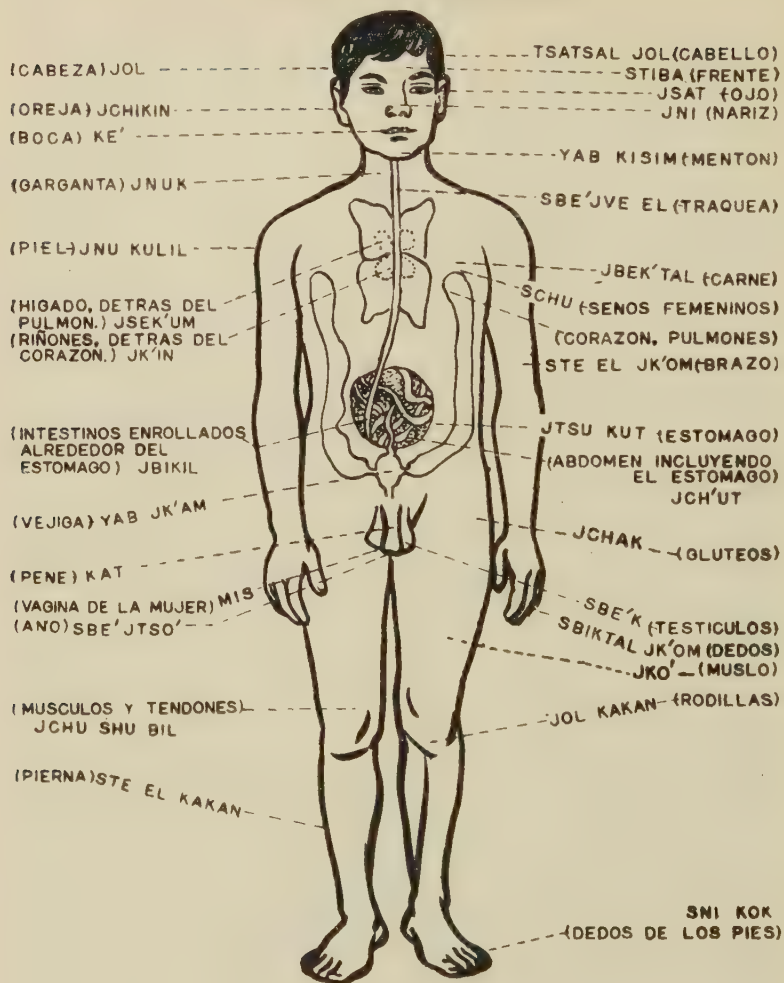


Fig. 11: Concepto de un curandero tzotzil acerca de la fisiología humana.

Este curandero conoce pocos detalles precisos de anatomía y piensa que el estómago (tzotzil: *ch'ut*) y otros órganos asociados al consumo del alimento, son las partes mayores y más importantes del cuerpo. Cree que después de tomar la comida por la boca pasa por el intestino largo (tzotzil: *bikil*) hasta llegar al estómago. Este intestino se ramifica y se enrolla alrededor de la pared del estómago formando una salida directa desde ahí hasta el ano (tzotzil: *sbe'tso*). Los excrementos se forman con el desperdicio de la comida en el fondo del estómago y llegan hasta el ano a través de la parte inferior del intestino. El hígado, según cree, está formado por dos pequeñas bolsas colocadas inmediatamente detrás de los pulmones, varios centímetros más arriba de su posición real. También en este caso ignora su función.

Los riñones son dos bolsas de poca dimensión, situadas directamente detrás del corazón, varios centímetros arriba de su localización real. Su papel en la eliminación le es también desconocido. El curandero cree que la orina se junta en el tejido adiposo que rodea al estómago y al intestino y pasa a una supuesta bolsa de la que se elimina a través del pene.

El corazón y los pulmones se agrupan bajo el mismo nombre (tzotzil: *ko'onton*), y son tratados como el mismo órgano, acerca de cuya función está bastante inseguro el curandero.

El *ko'onton* se encuentra inmediatamente encima del *ch'ut* y mide cerca de la mitad del tamaño que tienen corazón y pulmones según la fisiología moderna.

El curandero cree que la respiración se realiza llevando el aire hasta el estómago a través de la boca; del estómago, el aire pasa a la parte inferior del intestino y sale por el ano. Si por alguna razón el aire no puede salir del cuerpo, el individuo puede sufrir de un estómago inflado e hinchado.

Los sistemas muscular y nervioso también le son desconocidos y no los diferencia de la carne y de los huesos a los que se añaden.

Los conceptos que tiene el curandero acerca de la osteología humana (Fig. 12) son tan simples y carentes de detalles exactos, como sus conocimientos de fisiología. Su información acerca de la constitución del sistema óseo se deriva, probablemente, en su mayor parte, del examen de los vivos, ya que el contacto con los restos humanos es cuidadosamente evitado por los tzotziles. En tzotzil los términos para los huesos se refieren a menudo a varios huesos diferentes a la vez, reconocidos separadamente en las clasificaciones modernas. Por ejemplo, todos los huesos del cráneo reciben un solo nombre y todos los de la columna vertebral se designan con otro término colectivo.

Los tzotziles no conciben los sistemas orgánicos del cuerpo humano como interrelacionados funcionalmente, según los concibe la medicina moderna. Como resultado, es difícil para ellos entender cómo el mal funcionamiento de un órgano puede reflejarse en una parte del cuerpo completamente diferente; según este razonamiento, el síntoma manifestado en un órgano tiene que ser el resultado de un daño directo a ese órgano. Una persona que sufre dolores en diferentes partes de su cuerpo, puede considerar que cada uno es causado por una enfermedad de origen totalmente independiente y, por lo tanto, cada uno debe ser tratado así.

Procreación y parto

La diosa luna simboliza el principio femenino en la cultura tzotzil y, como tal, es la patrona de la procreación y del parto. Muchos indios creen que el ciclo menstrual sigue las fases de la luna y está controlado por ellas; además, durante la luna llena la mujer es más fértil. La conexión entre las relaciones sexuales y la concepción es bien entendida y los nueve meses se aceptan como el período normal de la gestación. Los hijos son absolutamente aceptados como el resultado natural y deseable de un matrimonio normal; la esterilidad se interpreta como un castigo sobrenatural.

Un embarazo normal debe terminar con el nacimiento nor-

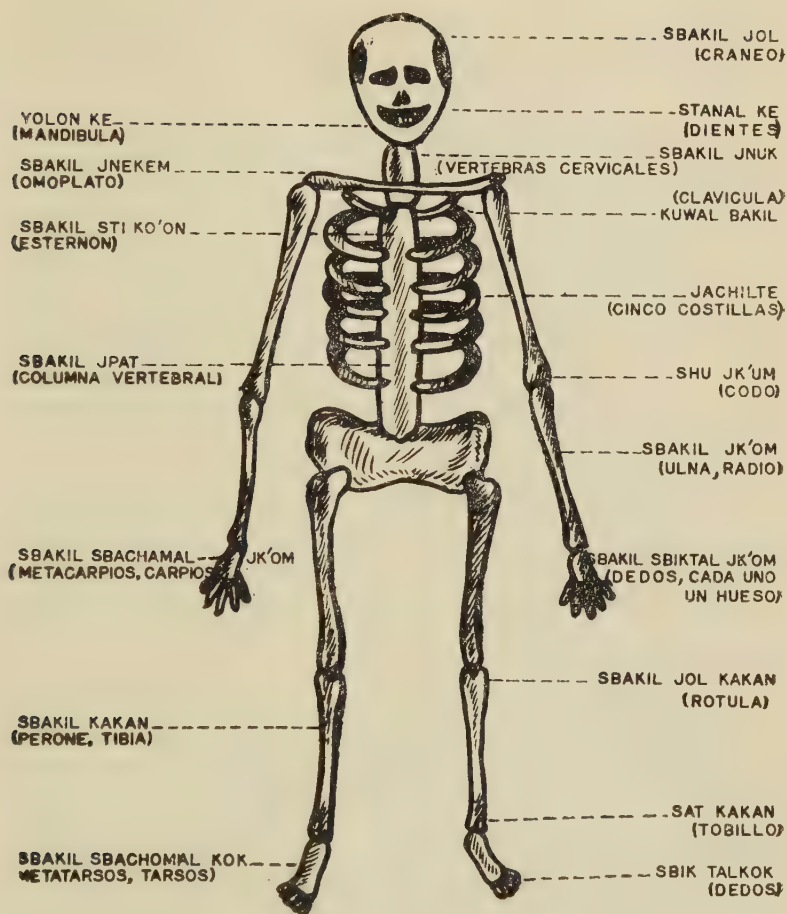


Fig. 12: Concepto de un curandero tzotzil acerca de la osteología humana.

mal de un niño saludable. El aborto se considera como un acto del demonio que, transformado en mono, viene por la noche a cambiar el feto de una madre a otra; en su lugar deja algún animal, como un perro, un puerco, una rana, una serpiente, etc., o simplemente grandes cantidades de sangre.³⁵

Hay mujeres que son parteras especializadas, y, con frecuencia, también curanderas que asisten a las parturientas. Cuando se espera un niño, la madre suele estar acuellada y atada al poste principal de la choza; la partera la atiende inclinada frente a ella, en tanto que el padre la asiste por la espalda aflojando primero la faja y subiéndola luego hasta el estómago y apretándola para apresurar el parto. Ya salido normalmente el niño, la partera se prepara para cortar el cordón umbilical. Si es un niño, se lo corta sobre la cabeza de un hacha y si se trata de una niña, sobre una piedra de moler; en el primer caso, para que sepa cortar los árboles y en el segundo, moler el maíz. El cordón umbilical se cose entonces con hilo y las secundinas se entierran en un rincón de la choza.

Después de que ha nacido un hijo, su madre se acuesta y descansa mientras la atienden sus parientes; permanece inactiva por cerca de veinte días en los cuales la llevan a bañarse al baño de vapor. Por regla general no regresa normalmente a sus labores sino hasta un mes después del parto.

Enfermedades y accidentes

Los síntomas, las causas y la terapia de las enfermedades más importantes conocidas por los tzotziles, se tratan aquí de acuerdo con su sistema médico tradicional y con su clasificación de las enfermedades. La medicina tzotzil tradicional, como fue estudiada en Larraínzar, conserva los conceptos y componentes esenciales hallados en otros sistemas de medicina indígena maya, estudiados por Adams (1953), Bunzel (1952), Gillin (1951), LaFarge (1947), Redfield (1940), Villa Rojas (1945) y Wisdom (1940). En este estudio se intenta describir y analizar todos los aspectos de cada categoría de diagnóstico, principalmente desde el punto de vista tzotzil; cuando es posible, se señala el paralelo existente entre los males tzotziles y las enfermedades conocidas por la medicina moderna, lo que se logra generalmente con más éxito cuando se trata de males que afectan las

partes visibles del cuerpo o que tienen síntomas externos, ya que los tzotziles conocen mejor la estructura y las funciones de tales órganos. En estos casos existe gran correspondencia entre las categorías de los diagnósticos tzotziles y modernos; en contraste, los tzotziles poseen muy pocos conocimientos de los órganos internos y, por lo tanto, las enfermedades relacionadas con ellos se conciben generalmente como males del espíritu y su etiología es, para ellos, siempre sobrenatural. Existe, pues, muy poca o ninguna correspondencia entre los conceptos tzotziles de las enfermedades del espíritu y los males de los órganos internos conocidos por la medicina moderna.

Como se ha dicho en el capítulo 6, se cree que la enfermedad tiene causas y curas naturales y sobrenaturales; con esta lógica, la enfermedad resultante de causas naturales ha de responder a curaciones naturales y, por otra parte, los males de origen sobrenatural han de tratarse más efectivamente con métodos mágico-religiosos. Actualmente la mayor parte de las enfermedades se trata mediante una combinación de los métodos naturales con los sobrenaturales; las hierbas medicinales se emplean como curas naturales, interna y externamente, mientras que las curaciones mágico-religiosas intentan atacar la causa supuesta del mal. Las proporciones relativas entre las técnicas medicinales de hierbas y las mágico-religiosas, dependen casi siempre de la gravedad de la enfermedad. Las enfermedades menos graves ocasionan menor ansiedad y, por ello, se les atribuye por lo general, un origen natural y se curan fácilmente con hierbas medicinales. Las enfermedades más graves e inquietantes que no responden al simple tratamiento herbolario, se atribuyen, inevitablemente, a causas sobrenaturales.

Entre los tzotziles la mayor parte de las enfermedades, enviadas mágicamente, se llaman enfermedades del espíritu (tzotzil: *ta shch'ulel*). Como se ha explicado anteriormente, la realidad está integrada para los tzotziles por dos sociedades interdependientes que poseen sistemas de organización idénticos: la primera es la sociedad tzotzil real y, la segun-

da, la sociedad proyectada, sobrenatural, de los animales compañeros establecida en las montañas sagradas. Algunas enfermedades, según se cree, tienen su origen en castigos impuestos por las deidades y otras se envían para hostigar al animal compañero en su propia sociedad (Fig. 13). Existe una relación mutua, interdependiente y dinámica, entre una persona y su animal compañero, a tal grado que lo que le sucede a uno ha de sucederle al otro, exactamente al mismo tiempo.

Las líneas A y A' representan las enfermedades enviadas a un individuo y a su animal compañero por los dioses del cielo. Las líneas B y B' representan enfermedades enviadas por los dioses de la tierra. Las líneas C y C' indican enfermedades mandadas por los dioses del mundo inferior. Con las líneas D y D' se indican enfermedades originadas por los dioses del linaje y ancestrales.

El individuo nunca está seguro del origen de su enfermedad, porque las enfermedades enviadas mágicamente pueden indistintamente atacarlo, en forma directa, pueden atacar a su animal o a ambos simultáneamente. Cuando uno de los dos es afectado, el otro cae enfermo, pues ambos participan de la misma experiencia. Las enfermedades del espíritu, que incluyen a las más variadas que conocen los tzotziles, empeoran progresivamente con el transcurso del tiempo.

La buena salud de una persona no sólo depende de lo que a ella le suceda, sino también de los acontecimientos que tengan lugar en la vida de su animal compañero.³⁶ Cuando una persona está a salvo en su choza y goza de relaciones armoniosas con los otros miembros de su familia, su animal compañero está igualmente a salvo y contento en la montaña sagrada en que reside; mientras el individuo permanece satisfactoriamente integrado a su grupo, su animal compañero lo pasa tan bien como él, resultando de esto buena salud para los dos; cuando las relaciones sociales de cualquiera de ellos sufren un desajuste, el otro pasará por la misma experiencia, a lo que se espera que siga una enfermedad.



Fig. 13: *Causas mágico-religiosas de la enfermedad.*

Al igual que la mayoría de los indígenas de América, los tzotziles piensan que muchas enfermedades son causadas por la separación entre el espíritu y el cuerpo o por la pérdida del primero. Cuando un individuo deja su choza y se encamina por territorios que le son poco familiares, supone que su animal compañero sale simultáneamente de la montaña sagrada y vaga por los montes. Si aquél sufre un mal acontecimiento, como una mala caída o el ataque de algún animal, los dioses de la tierra de ese lugar podrán capturar allí a su espíritu y tomarlo prisionero; al mismo tiempo su ani-

mal compañero habrá tenido la misma experiencia y permanecerá en los montes, imposibilitado para regresar a su montaña sagrada y a la protección y seguridad proporcionadas por los dioses del linaje. La persona puede no darse cuenta de que ha perdido su espíritu y continuar su camino, regresando, finalmente, a casa, pero pronto caerá enfermo y él o algún curandero rastreará el origen de su mal entre los acontecimientos pasados. La condición (tzotzil: *komel*, enfermedad de susto) debe corregirse de inmediato y el espíritu reunirse con el cuerpo, pues si un nagual lo encontrase seguramente se lo comería, ocasionando la muerte de su dueño.

Otras enfermedades se originan en un daño sólo al espíritu. Por ejemplo, cuando una mujer está embarazada, se supone que es especialmente fuerte y posee una visión peligrosa (tzotzil: *k'el sat*), debido al exceso de calor corporal causado por su condición. Los espíritus de los niños son muy delicados y sufren cualquier daño con facilidad; si una mujer embarazada le lanza una mirada a un niño, el calor de su cuerpo penetrará el cuerpo del niño, provocándole a éste una enfermedad con elevada temperatura y posiblemente un vuelco en el estómago y diarrea.

El daño y las enfermedades del espíritu pueden ocurrir cuando se destruye un objeto íntimo de alguna persona, como una prenda de vestir; por ello los tzotziles son muy cuidadosos con sus ropas inservibles, para salvaguardar sus espíritus del daño. Como espíritu y sangre son, prácticamente, sinónimos, cualquier hemorragia puede ser interpretada como un daño o la destrucción del espíritu. El espíritu es muy delicado y puede ser perjudicado en muchísimas formas; por esto los tzotziles están siempre en guardia para protegerse contra el daño que en el espíritu puedan sufrir.³⁷

La realidad de los tzotziles no está confinada dentro de los estrechos límites de la experiencia consciente del individuo, sino que ésta forma parte, integralmente, del mundo de los sueños, los que se interpretan como presagios de acontecimientos futuros, como Redfield y Villa Rojas lo han en-

contrado entre los mayas de Yucatán (1934:210-11). Para la mayoría de los indígenas los acontecimientos nocturnos son aún más reales y valederos que los conscientes; entre ambos no existe ningún límite nítido. El sueño es un medio esotérico en el que el espíritu experimenta su más íntimo contacto con las fuerzas del bien y del mal. Mediante la proximidad con los dioses del cielo, el hombre se ha revelado a sí mismo las extrañas fuerzas que le permiten controlar su destino a través de complejos ritos y ceremonias mágico-religiosas. Los sueños son la máxima fuente de conocimiento y de autoridad intelectual entre los tzotziles, pues por medio de ellos es como un hombre puede recibir la misión de ser curandero. Sin embargo, los sueños tienen también un aspecto negativo ya que, mientras sueña, el individuo es más susceptible a que lo perjudiquen las fuerzas del mal ocasionándole, por lo general, enfermedades del espíritu. Por tanto los indios se muestran casi siempre muy temerosos de sus sueños; éstos, creen los tzotziles, traen con mayor frecuencia perjuicios que beneficios.

Se acepta ampliamente que cuando una persona comienza a soñar, su espíritu se separa del cuerpo y vaga fuera de la choza, por los parajes vecinos, por la cabecera o aún más lejos; al mismo tiempo su animal compañero sale de la montaña sagrada y vaga por los alrededores (Fig. 14). El espíritu y el animal compañero han abandonado la seguridad de sus lugares conocidos y encuentran a menudo, los espíritus malignos de sus enemigos durante los sueños. El contenido de los sueños puede interpretarse como las experiencias que tiene el espíritu o el animal compañero del individuo en su sociedad respectiva. Generalmente los sueños que incluyen seres humanos se consideran como ocurridos en la primera sociedad del espíritu, mientras que los que incluyen grandes cantidades de animales ocurren supuestamente en la sociedad de los animales compañeros.

Los tzotziles creen que la pérdida, el daño o la destrucción del espíritu, pueden tener su origen tanto en los sueños como en la vida consciente. Aunque algunos sueños son

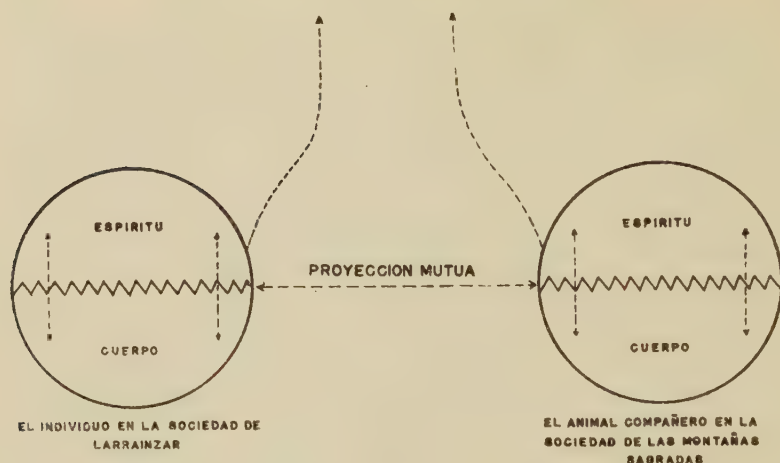


Fig. 14: *Interpretación de los sueños.*

completamente inofensivos, otros aparecen como extremadamente peligrosos. Los rasgos siempre presentes en la existencia cotidiana se reflejan en las experiencias nocturnas con una proporción exagerada, de tal modo que para los indígenas los sueños son aún más peligrosos que el estado consciente. Si una persona cae o está atemorizada durante el sueño, puede más tarde remontar el origen de la enfermedad a la pérdida del espíritu ocurrida en ese momento. Se considera que algunos sueños son muy peligrosos, porque, en ellos el espíritu está prácticamente indefenso frente a los ataques de los dioses de la muerte y de los brujos. Casi cualquier forma humana o animal puede ser percibida como un espíritu diabólico o maligno que ha venido a dañar el espíritu del que sueña infestándolo con *pos lom*. Si el espíritu de la persona es muy fuerte, tiene más oportunidades de resistir y de contrarrestar el ataque. Generalmente se piensa que los sueños más dañinos ocurren cuando el papel del que sueña es muy pasivo y el del que lo ataca, muy activo.

Los sueños particularmente peligrosos son aquellos en los que el individuo se ve tentado a seducir a una hermosa mu-

jer, en los que se le ofrecen succulentas comidas de carne de vaca, de gallina, de pavo, de puerco o de carnero, o bebidas de aguardiente y chicha. Tales experiencias nocturnas, relacionadas con un espíritu maligno o con un objeto ofrecido por él, se consideran como *pos lom* y son a menudo una explicación de los dolores de estómago, de las hinchazones o infecciones de todo tipo, de varias clases de trastornos respiratorios y especialmente de las enfermedades progresivas que producen pérdida de peso y debilitamiento general de la resistencia corporal. Los sueños que contienen agresiones, como pleitos entre enemigos, entre miembros de la misma familia, o ataques de los animales, como la mordida de un perro o de una serpiente, la coz de un caballo, etc., pueden asociarse con un grave daño sufrido por el espíritu.

La siguiente anécdota de Pascual Hernández González, del paraje de *Arkoch'en*, presenta un típico sueño al que se atribuyó el origen de una enfermedad:

“Una noche, mientras soñaba, vi un animal caminando en la cima de una montaña; repentinamente se resbaló y cayó pero por fortuna sólo hasta el nivel inmediatamente inferior. Al día siguiente desperté con fiebre elevada, con unos dolores tremendos en los huesos y en los músculos. Llamé a un curandero para que me atendiera. Después de hablar conmigo acerca del sueño y de tomarme el pulso, me explicó que el animal que yo había visto era mi animal compañero y que había caído de un nivel a otro en la montaña sagrada; el daño y el miedo que resultaron de la caída provocaron mi enfermedad. Por suerte no cayó más lejos, porque si lo hubiera hecho seguramente yo habría muerto”.

Los tzotziles conciben las diversas partes del cuerpo como unidades semiautónomas, más que como partes de un sistema dinámicamente interrelacionado. Los síntomas sentidos en una parte del cuerpo no se relacionan con los de otra necesariamente. Por ejemplo, un dolor de cabeza y un

dolor de estómago pueden aparecer como originados en una forma totalmente separada e independiente, porque ocurren en diferentes partes del cuerpo. De hecho, casi todos los indios consideran que tienen tantas enfermedades como tipos de síntomas; los síntomas y las enfermedades no se distinguen en la misma forma que en la medicina moderna. Lo que esta última considera como síntoma, puede ser aceptado por los tzotziles como enfermedad y viceversa.

El sistema tzotzil de clasificación de las enfermedades se encuentra en el Apéndice B.

Introducción

La enfermedad es un problema eterno y universal sobre el que el hombre ha tratado constantemente de adquirir un control mayor. Todas las culturas conocidas tienen teorías acerca de las causas de la enfermedad, así como de los métodos para curarla. La comprensión de la enfermedad y el poder de aliviar el sufrimiento humano siempre son altamente apreciados y solicitados.

Todos los sistemas de medicina se basan en una combinación de premisas mágicas y científicas. En la medida en que se conocen empíricamente la constitución y las funciones del cuerpo, pueden éstas ser manejadas científicamente; en cambio, cuando existe un menor conocimiento científico de los fenómenos, éstos se explican y se manejan mágicamente. En la medicina moderna prevalece la ciencia sobre la magia mientras que en los sistemas médicos de las sociedades pre-alfabetas se encuentra generalmente la situación opuesta.

Se ha demostrado que la medicina moderna es, hasta la fecha, el sistema más adecuado para tratar la enfermedad. En ninguna otra cultura como en la occidental, se ha llevado a cabo tal cantidad de investigación empírica sobre la constitución y las funciones de los órganos del cuerpo y sobre su patología. La recompensa para la investigación científica ha sido la acumulación de la farmacopea más efectiva que haya conocido la humanidad. Como resultado del mayor control sobre la enfermedad en la sociedad occidental, la *fe* en la vida de aquellos que tienen a su alcance la medicina moderna es significativamente mayor que la de los pueblos que viven sin ella.

En todas las sociedades la medicina y la curación aparecen ocultas y misteriosas para las masas, porque están fuera del alcance del lego. Sólo los miembros ya iniciados pueden adquirir el alto *status* del que practica la medicina. En todos los casos, el individuo se prepara adquiriendo una experiencia extraordinaria que lo diferencia del hombre común. Como la medicina moderna es científica y se basa en datos empíricos, nuestra sociedad exige que sus médicos hayan tenido varios años de entrenamiento. Solamente los que han traspasado la barrera de la escuela de medicina están autorizados para ejercer la medicina; su conocimiento de la medicina científica debe ser amplio y su experiencia en aliviar el sufrimiento humano es considerablemente extensa antes de que estén autorizados para comenzar su servicio a la humanidad.

En la medida en que la teoría y la práctica del arte curativo es incomprensible para el lego, aparecen generalmente los mitos que expresan estas complejidades en términos simplificados. La medicina es el campo de acción de unos pocos practicantes elegidos que comprenden y manejan sus secretos esotéricos y al hacerlo ejercen una forma de dominio carismático.³⁸ En ninguna sociedad conocida es confiando el papel de médico a un mediocre. Para asegurar su éxito realzando el halo de omnisciencia que lo rodea a los ojos del pueblo, el que practica la medicina aprende a explotar los mitos que se asocian a su actividad.

Curandero tzotzil

En Larraínzar se practican la medicina moderna y la medicina familiar tradicional tzotzil. Sin embargo, la primera es mucho menos importante que la segunda y está representada por las pequeñas cantidades de medicinas de patente que están al alcance en las tiendas del pueblo y por la limitada actividad del INI en el área, hasta la fecha.³⁹ En contraste con la medicina moderna, las premisas de la medicina tzotzil se fundan principalmente en la especulación mágico-

religiosa con poco énfasis en los hechos empíricos. Hay pocos datos que se refieran a la constitución y a las funciones de los órganos del cuerpo y a su patología. Su sistema de farmacopea se aplica, generalmente, en un aura de magia y los efectos de las hierbas medicinales son bastante desconocidos.

La medicina tradicional tzotzil es básicamente un sistema prehispánico de curación, llevado a cabo por un cuerpo de profanos que actúan como una combinación de médicos, magos, sacerdotes y adivinos. A menudo son ancianos que, junto con los principales, forman la *élite* de su sociedad y son a la vez los más importantes preservadores de una gran cantidad de conocimientos esotéricos antiguos de origen maya prehispánico. Es probable que su teoría acerca de las causas de la enfermedad, basada en un complicado sistema de premisas mágico-religiosas, como se describe en el capítulo 7, no haya cambiado apreciablemente desde los tiempos prehispánicos.

Los motivos para llegar a ser curandero en la sociedad tzotzil son más sociales que materiales. La retribución monetaria, aunque no suele ir más allá de unos pocos pesos, es importante. Sin duda el aguardiente gratuito, que se ofrece inevitablemente al curandero, tanto durante la curación como cada vez que encuentra a un paciente antiguo o futuro, es otro factor significativo. Muchos curanderos miden así su éxito y presumen de que, no importa en donde estén, nunca comprarán su propio aguardiente, pues jamás carecen de alguien a quien hayan curado, que lo hará por ellos. La gallina sacrificada y otros alimentos constituyen otra forma importante de retribución. El curandero es el *guía* de la ceremonia mágico-religiosa y un participante de importancia en las actividades sociales que le siguen. Su papel es muy importante y altamente respetado por su sabiduría y poder. Cuando el curandero alcanza un éxito considerable, es llamado más a menudo por la gente de su paraje y de los vecinos para pasar un momento agradable y muchas veces provechoso curando a un paciente. En la medida en que es capaz de mantener su profesión, el curandero escapa

al hastío de los trabajos más prosaicos de la vida tzotzil.

Entre los tzotziles, como en la sociedad occidental, el papel del curandero es un ejemplo de dominio carismático, pues los practicantes en ambos grupos explotan el mito asociado a su profesión para alcanzar y mantener su posición. Como la medicina tzotzil está fundada en premisas mágico-religiosas, la experiencia extraordinaria que tiene un futuro curandero para iniciarse en su profesión, debe ser de naturaleza mística. El curandero actúa como intermediario entre el hombre y lo sobrenatural; quienes adquieren este puesto deben ser seleccionados por los dioses ancestros de la montaña sagrada. En consecuencia, en lugar de una educación médica aprenden los secretos del arte curativo en las revelaciones de sus sueños. Si los dioses ancestros han elegido a una determinada persona para que sea curandero, soñará que su espíritu ha ido a la montaña sagrada de su animal compañero. Allí puede ver a un muchacho indio, a un ladino, o prácticamente a cualquier forma humana que, según él lo interpreta, ha sido enviada para enseñarle a curar. Se le muestran todos los detalles de la construcción de un altar, las velas adecuadas, las hierbas, las oraciones y se le dice qué rituales de las ceremonias curativas debe poner en práctica. Si no basta una revelación para que el individuo se declare curandero, tendrá otra y otra hasta que acepte el cargo y comience a ejercer su profesión. Si no responde al llamamiento divino, los dioses ancestros lo castigarán, pues es su deber estar entre su gente aliviando su dolor.

Los curanderos tzotziles ponen mucho cuidado en reconocer los límites de sus conocimientos y de sus poderes, pues el no hacerlo puede significar con frecuencia la muerte. Los tzotziles creen que la salud es normalmente buena mientras no se corrompa por la acción de las fuerzas sobrenaturales. Si un enfermo empeora o muere después del tratamiento, los parientes pueden acusar al curandero de ser un brujo que agrava la situación trayendo más enfermedad en lugar de alejarla. Los curanderos juegan entonces con sus vidas y es muy importante para ellos aprender qué enfer-

medades pueden curarse y cuáles no tienen remedio. Muchos tratan de posponer su ceremonia curativa hasta que parece estar seguro un desenlace favorable y que el paciente ha traspuesto el momento de peligro. Si surge un caso imposible de curar, el curandero puede decir simplemente que el enfermo no tiene permiso divino para restablecerse y se retira de escena rápidamente, abandonando al paciente a su destino; esto equivale a pronunciar la sentencia de muerte, ya que la actitud de la familia es, por lo general, fatalista y todos, incluyendo al paciente, esperan con calma el llamado de la muerte, que se acelera, a menudo, con el rechazo de la familia a seguir alimentando al enfermo porque ya no es capaz de contribuir al bienestar de su grupo.

Todos los curanderos tzotziles tienen una posición en una jerarquía informal de curanderos. Los que saben menos, curan menos enfermedades, practican pocos rituales mágico-religiosos o los realizan con menor complicación, y dedican menos tiempo a su especialidad se aceptan generalmente como hermanos menores curanderos; por otro lado, los que tienen una sabiduría prestigiada porque curan más enfermedades, practican rituales mágico-religiosos elaborados en sus ceremonias, y conceden mayor tiempo a su especialidad, se consideran como curanderos hermanos mayores. Los que pertenecen a este grupo, suelen ser viejos y han practicado durante más tiempo; este grupo es más reducido en número que el primero y goza de un prestigio relativamente mayor en su profesión.

En función del concepto de la composición de la naturaleza humana —carne, hueso y espíritu—, los tzotziles tienen tres clases principales de especialidades médicas. El *ts'ak bak* se especializa en la curación de la carne y el hueso; sus técnicas curativas son lo menos esotéricas y rituales, por lo que ocupa el último lugar de la jerarquía. De los dos tipos de curanderos especializados en el tratamiento de la carne por medio de curación mágico-religiosa del espíritu, el *'ilol* ocupa el lugar intermedio en la jerarquía por usar los métodos menos elaborados. El *me'santo* se enfrenta a

problemas de los tres tipos y por ello suele ser un *ts'ak bak*, un *'ilol* y llevar a cabo muchas funciones de naturaleza no médica. Su ritual es el que tiene un contenido más mágico y religioso que el de los otros; su papel es el de depositario de muchos conceptos y prácticas prehispánicos de la religión maya. El *me'santo* ha alcanzado la cima en la jerarquía de los médicos tzotziles la que aparece en relación con la estructura total de la sociedad tzotzil, en la Figura 15.

El sacerdote católico ha reemplazado los niveles más altos de la jerarquía religiosa entre los tzotziles y es, a veces, el curandero más importante en Larraínzar. Mientras el marco de acción de los curanderos está en los parajes, las actividades del sacerdote católico se desarrollan en la cabecera.

Cuando una enfermedad alcanza proporciones epidémicas en el pueblo, se la considera como un castigo de Dios. Los principales pueden reunirse en la cabecera para decidir que debe decirse una misa especial en la que se le suplique alivio a Dios. Los regidores son enviados a los parajes a coleccionar dinero para comprar velas y cohetes y se pide al sacerdote que venga al pueblo a celebrar la misa especial que suele fijarse para el sábado en la mañana. El día de la misa se ponen los fuegos artificiales frente a la iglesia y comienzan a funcionar al amanecer; las velas se colocan frente a las imágenes de los santos en la iglesia. Los funcionarios de la jerarquía político-religiosa asisten, sentados los más importantes frente a la iglesia, a la misa que celebra el sacerdote. Terminado el rito, se ponen más fuegos artificiales frente a la iglesia hasta la tarde; el grupo, finalmente, se dispersa.

Ts'ak Bak

De los tres especialistas que existen en la medicina tzotzil tradicional, el *ts'ak bak* posee el *status* más bajo en la jerarquía de curanderos; se especializa en el tratamiento de los huesos según el concepto tzotzil de ellos, que incluye lo



Fig. 15: *El curandero en la sociedad tzotzil.*

que la fisiología moderna conoce como sistemas nervioso y muscular. A menudo es llamado para que realice el tratamiento de dolores, calambres, huesos rotos, hinchazones, infecciones y aun parálisis. Aunque el *ts'ak bak* se vale de una intrincada combinación de técnicas curativas naturales y sobrenaturales, su ritual mágico-religioso es menos complicado que el de los otros curanderos tzotziles; las enfermedades que trata son limitadas en número y su campo de acción es el de los males menos graves que no ocasionan gran inquietud. Consecuentemente, goza de un *status* más bajo y dedica menos tiempo a la curación que los practicantes de las otras especialidades.

Los individuos se convierten en curanderos, generalmente movidos por la urgente necesidad creada por la enfermedad de un miembro de su familia. Cuando un familiar cae enfermo y no tiene posibilidad de ser tratado, otro miembro del grupo puede declarar que ha tenido un sueño en el cual su espíritu había sido llamado para ir a la montaña sagrada en donde los dioses ancestros, guardianes de las tradiciones sagradas, le revelaron los secretos de la curación; te-

niendo este acceso al conocimiento esotérico adecuado podrá comenzar a curar al enfermo. Por ejemplo, un *ts'ak bak* del paraje de Talonvits, de unos cuarenta y cinco años de edad, comenzó a curar hace alrededor de diez años, cuando su suegra se rompió un hueso y no había nadie que la ayudara. Recordó entonces que muchos años antes había tenido un sueño en el que vio a un ladino, quien con toda seguridad debió haber sido enviado por los dioses ancestros, y le explicó, exactamente, cómo había de curar los dolores y los huesos rotos. No se lo comunicó a la gente porque, como era muy joven, le faltó confianza y además sabía que nadie lo aceptaría como curandero. Cuando su suegra tuvo tan terrible necesidad, decidió dar a conocer que era un curandero; así lo hizo, trató el hueso roto de su suegra y ella se recobró. Otras personas en Talonvits conocieron el caso y él adquirió reputación como *ts'ak bak*, siendo, desde entonces llamado en muchas ocasiones para atender enfermos.

La manera más usual de comunicarse con el *ts'ak bak* es enviar a un miembro de la familia del enfermo a la choza del curandero y comunicarle el caso. Delibera el curandero por un momento y, o rechaza el caso o fija una fecha para su visita. A la primera visita decide cuánto dinero y cuánto aguardiente ha de recibir por su tiempo y por sus esfuerzos; el precio no excede, por lo general, de dos botellas de aguardiente y uno o dos pesos.

Cuando el *ts'ak bak* llega a la choza del enfermo, comienza preguntando al paciente qué síntomas tiene, pero no le toma el pulso. Si se trata de un caso de poca importancia, de dolores corporales causados por el mal aire, el *ts'ak bak* manda que un joven de la familia vaya al campo a recoger una planta de agudas espinas, *chichicaste*.^{40, 41} El paciente se quita las ropas que le cubren la región afectada y el *ts'ak bak* lo golpea con la planta para expulsar el mal aire. Terminado este tratamiento, el curandero amarra la planta a la cruz que está afuera de la cabaña o la deja en el camino para que el aire que contiene sea absorbido por un caminante desprevenido.

El mismo caso puede tratarse tomando puñados de hojas de *chijilté'* y de *mesté'*, calentándolas al fuego hasta que sus puntas se quemen ligeramente y el *ts'ak bak* pueda colocarlas durante unos minutos en la parte adolorida hasta que el calor sea absorbido por el cuerpo del paciente.

El mismo método se emplea para el tratamiento de los huesos rotos. Una vez aplicadas las hierbas, se procede a enderezar el hueso y a tirar de él para que regrese a su lugar. Algunos *ts'ak bak* atan entonces el hueso entablillándolo con tablas de pino; otros prefieren amarrarlo firmemente con un trapo dejando un poco de *mesté'* debajo para retirarlo más tarde.

Mientras trabaja, el *ts'ak bak* reza en voz muy baja, apenas audible e incomprensible para los presentes. Sus oraciones se dirigen frecuentemente a los dioses del mundo inferior pues, como originadores de la desgracia, se supone que tienen el poder de hacerla desaparecer. El *ts'ak bak* de Talonvits pronuncia la siguiente oración cuando cura huesos rotos:

1. Ts'akan bak!
¡Colócate hueso!
2. Ts'akan ch'ushub!
¡Colócate tendón!
3. Nap'an bak!
¡Júntate hueso!
4. Nap'an ch'ushub!
¡Júntate tendón!
5. Jo'on cha kon pon bak!
¡Te estoy hablando, hueso!
6. Jo'on cha kon pon ch'ushub!
¡Te estoy hablando, tendón!
7. Ts'akan te!
¡Colócate rama!
8. Ts'akan ak'!
¡Colócate parra!
9. Nap'an bak!
¡Júntate hueso!

10. Noch' bak!
¡Sánate hueso!

Se acostumbra también tratar los casos de hinchazón e infección hirviendo con piedras. Esto se hace calentando tres piedras sobre el fuego directo y colocándolas luego en un cubo que contiene algunas de las siguientes hierbas: *chojom pos lom, mesté', pos lu mal vomol, ch'ish, shpanyat y tuil vomol*. Las piedras son retiradas, una por una, del fuego con un trozo de madera y colocadas en el cubo (Fig. 16). El paciente permite que la zona afectada sea expuesta a los vapores producidos por las piedras calientes, cuando entran en contacto con la pequeña cantidad de agua y con las hierbas contenidas por el cubo; la parte enferma se cubre entonces con un trapo.

Un viejo *ts'ak bak* cura la hinchazón dando primero al paciente un trago de aguardiente para calentarlo; después toma un poco de aguardiente en su boca y lo escupe sobre el cuerpo del paciente con el mismo propósito. Si el caso es muy grave, puede pasar una gallina sobre el paciente formando una cruz, y sacrificarla después torciéndole el pescuezo. Se ofrece el espíritu de la gallina a los dioses del mundo inferior a cambio de que ellos liberen el espíritu del paciente, para que éste vuelva a gozar de buena salud. La gallina sacrificada es desplumada y preparada para después ser comida.

En muchos casos el curandero baña al paciente con hierbas calientes; se colocan las hierbas en un recipiente grande y comienza el baño. Como los dioses del mundo inferior son los supuestos causantes de esa enfermedad, el *ts'ak bak* les suplica que la alejen en la siguiente oración, apenas audible:⁴²

1. Oshlajunem pukuj!
¡Trece diablos!
2. Oshlajunem sital!
¡Trece hinchazones!



Fig. 16: Los tzotziles, para curar algunas enfermedades, calientan al fuego piedras que bañan después para producir vapor de agua.

3. Oshlajunem tsi kil!
¡Trece roturas!
4. Oshlajunem shuchal toj!
¡Trece resinas de pino!
5. Oshlajunem shuchal ak'!
¡Trece resinas de parra!
6. Oshlajunem vomol!
¡Trece medicinas!
7. Oshlajunem sha'nap'!
¡Trece coyunturas!
8. Oshlajunem sh'noch!
¡Trece curaciones!

La oración y el ritual del *ts'ak bak* son menos complejos y menos esotéricos que los de otros curanderos; a diferencia del *'ilol*, no diagnostica mediante la medición del pulso

ni construye un altar con plantas y flores, velas y copal; además, sólo muy raramente sacrifica gallinas. Su técnica curativa es más mecánica y clara, pues casi siempre va directamente al asunto y, por tanto, el mito y el ritual que rodean a sus curaciones es menos elaborado.

Los males que el *ts'ak bak* cura, son generalmente los que provocan menos inquietud que aquellos a los que se enfrenta el *'ilol* y, posiblemente, esta es la causa de que menos parientes asisten a las curas del primero y muchos más a las del segundo.

No es raro que un *ts'ak bak* trabaje con un *'ilol* si ambos son amigos; sucede incluso que los dos estén presentes en la misma curación, aunque lo usual en tal caso es que el primero sea eclipsado por el segundo, quien siempre es el principal actor y el que goza del mayor prestigio.

'Ilol

Por regla general, el *'ilol* se enfrenta a problemas de la carne, que tienen principalmente causas sobrenaturales, tales como los castigos de Dios, las enfermedades del espíritu y la hechicería. En términos de medicina moderna, su práctica es más amplia e incluye casi todas las enfermedades de naturaleza fisiológica o psicológica. La mayoría de los *'iloletik* complementan sus curaciones, cuando es necesario, con las técnicas poco esotéricas del *ts'ak bak*, pero las ceremonias del *'ilol* contienen más elementos rituales mágicos y son más esotéricas que las del anterior.

Como otros curanderos, el *'ilol* acostumbra iniciar su carrera como respuesta al sufrimiento de un ser amado. Cuando un miembro de su grupo familiar está enfermo y su pérdida potencial amenaza con perturbar la integridad del grupo, surge gran inquietud para hallar una cura que salve al individuo y mantenga el equilibrio de las relaciones grupales. Ante estas condiciones, el candidato puede evocar algún sueño en el que crea que le fueron revelados los secretos del arte curativo; pensará entonces que alguna vez, en

el pasado más próximo o en el más distante, mientras dormía, su espíritu fue a la montaña sagrada de su animal compañero y ahí se encontró con un representante de los dioses ancestros que apareció bien bajo la forma de un indio, bien bajo la de un ladino, ya como un niño o como un adulto. Algunos curanderos recuerdan que sus espíritus llegaron a la montaña sagrada en el primer nivel y se elevaron hasta el tercero, en el que permanecen desde entonces; otros piensan que se elevaron hasta el sexto nivel y, otros más incluso que llegaron hasta el decimotercero. Entre más alto sea el escalón al que hayan ascendido, más instruidos fueron sus maestros y, por tanto, ellos llegan a ser más poderosos como curanderos.

En la montaña sagrada, el curandero pasa al lado de largas hileras de enfermos; le es enseñada gente enferma que es curable y otra que posee enfermedades incurables; es muy importante que aprenda a distinguir entre ambas. Deberá cuidarse de curar exclusivamente a aquellos pacientes a quienes Dios ha concedido permiso de recuperarse, pues si cura por un error a una persona destinada a morir, la familia podrá acusarlo de brujería y amenazar su vida.

He aquí el relato hecho por un 'ilol de mediana edad, del paraje de Talonvits, que ha sido curandero durante los últimos diez años, acerca de cómo se inició en su profesión:

“Cuando mi hija estuvo enferma, hace como diez años, llamé a un curandero muy conocido en nuestro paraje. Vino a mi choza y le tomó el pulso a mi hija. Dijo que no había esperanza y que ella seguramente moriría. Yo no quería que eso sucediera, pero tampoco sabía qué hacer. De repente, recordé un sueño y comencé a entender su significado.

Una noche, varios años antes, mientras dormía, vi a Dios en mis sueños. Se me apareció y me dijo que debía seguirlo. Mi espíritu fue a mi montaña sagrada y al llegar ahí vi a muchos enfermos de los más diversos males; eran indios vestidos como yo y me condujeron al primer nivel

de la montaña sagrada. Una vez ahí, se inclinaron ante mí y me pidieron que los curara. Al entrar vi una gran cruz y de repente se me apareció alguien que me dijo que yo debía curar a los enfermos; repliqué que no sabía cómo hacerlo, a lo que contestó que él había venido a enseñarme.

Primero me explicó a tomar el pulso para saber la enfermedad que tiene el individuo; si ésta era curable, yo debería curarla, pero en caso contrario no debería ni siquiera intentarlo porque el individuo había sido borrado de la lista de Dios.

Se me dieron primeramente las plantas con las que debía construir el altar y después el incienso, las velas, las gallinas, el aguardiente y las hierbas, y se me enseñó cómo arreglarlas. Cuando todo estuvo listo, se me enseñó cómo rezar para cada enfermedad y entonces comencé a curar. Curé a toda la gente que formaba la primera hiler a y luego fui a la de la segunda, que también me rogó que les quitase sus enfermedades, así que también los curé. Después fui al tercer nivel, donde sucedió lo mismo. Mi espíritu permanece en ese tercer nivel desde entonces. Cuando mi hija estaba enferma, me di cuenta de que yo había sido elegido para ser curandero y que había aprendido cómo curar en aquel sueño, de modo que me apresuré a salir de casa para traer todo lo necesario; construí rápidamente el altar, coloqué las velas y el incienso, comencé a rezar y más tarde sacrificué la gallina.

Cuando la curación terminó, comuniqué a mi familia que ayunaríamos durante tres días; después del tercero fuimos a la iglesia de Santiago a rezarle y a ofrecerle velas al santo; al terminar, bebimos dos litros de aguardiente juntos en la iglesia y luego regresamos a casa.

Poco a poco mi hija comenzó a sanar. La gente lo supo en Talonvits y comenzó a llamarme para que los curara. Al principio sabía curar sólo unas cuantas enfermedades, pero después soñé en otras dos ocasiones y aprendí cómo curar otros muchos males. He ganado alguna fama como

curandero y ahora me llaman a curaciones tanto como tres o más veces por semana”.

Cada *'ilol* aprende una diferente fórmula curativa y, aunque todas las ceremonias se realizan bajo las mismas pretensiones, se concede gran significación a las variaciones más tenues. Tanto el *ts'ak bak* como el *'ilol* emplean las hierbas como parte muy importante de sus ceremonias curativas y en algunos casos ambos se valen de las mismas técnicas; el primero depende más que nada de los tratamientos manuales y herbolarios que generalmente no alivian más que los síntomas. Muchos de sus métodos se incorporan a las ceremonias del *'ilol*, compuesta de un ritual mágico-religioso muy elaborado, para corregir las causas sobrenaturales de la enfermedad.

Los *tzotziles* creen que cuando un individuo no mantiene las relaciones adecuadas con las potencias sobrenaturales, las deidades le impondrán una enfermedad para castigarlo. Los males que encara el *'ilol* se consideran como causados directamente por los castigos divinos de los dioses de la tierra, por la pérdida o el daño del espíritu, o por la hechicería. La tarea del curandero es la de manejar en forma mágico-religiosa las relaciones de su paciente con las potencias sobrenaturales. Las ceremonias curativas más frecuentemente realizadas, están destinadas a restaurar las relaciones favorables del paciente con lo sobrenatural.

Como en los tiempos prehispánicos, el médico actúa como una combinación de adivino, curandero y sacerdote; en algunos rituales llena el papel de uno o de otro y, en otros, combina todos ellos.

Es costumbre entre los *tzotziles* que el enfermo o uno de sus familiares salga a buscar al curandero. El primero que es consultado vive en su mismo paraje o muy cerca de él, generalmente lo conocen bastante e incluso puede ser un miembro del mismo grupo familiar. El primer paso que da es el de diagnosticar la enfermedad tomando el pulso. El curandero puede ser consultado por el paciente en su pro-

pia choza, o un familiar de éste llega hasta ella para pedir al curandero que vaya a ver al enfermo en su choza. El mercado dominical en la cabecera es uno de los lugares más favorecidos para hacer el diagnóstico; es muy común ver gente en espera de que le sea tomado el pulso.

Como lo encontró Villa Rojas (1947:584) entre los tzeltales, el curandero "habla con el espíritu" tomando el pulso, e intenta adivinar la situación del animal compañero así como la naturaleza de la enfermedad. Los curanderos tzotziles, como los antiguos maya-quichés (Goetz y Morley, 1950:168) y otros grupos contemporáneos de los Altos, como los Kanhobal, los Chuj (LaFarge, 1947:150) y quizá otros más, son supuestos poseedores de una visión extraordinaria que les permite ver a grandes distancias y buscar a los animales compañeros; una vez que determinan con exactitud lo que le sucede al animal compañero de sus pacientes, envían al suyo propio para que lo regresen a su montaña sagrada. Si aquél se halla bien cuidado y en su lugar correspondiente en la montaña sagrada, el pulso es fuerte y regular y, por tanto, la persona se encuentra bien; pero si el animal compañero está fuera de su lugar y sus relaciones con el resto del grupo han sido perturbadas, el pulso será débil e irregular y la persona estará enferma. Si el animal compañero se ha caído de la montaña sagrada, el pulso late en una forma y si ha sido golpeado o vencido por algún nagual, late en otra forma. Cada enfermedad, por lo tanto, ocasiona una pulsación específica que el curandero sabe reconocer por adivinación.

El diagnóstico se completa haciendo al paciente algunas preguntas sobre su persona y sobre sus experiencias recientes; las preguntas más usuales son las siguientes: ¿te has caído en algún lugar?; ¿has discutido con alguien?; ¿tienes enemigos?; ¿qué has soñado últimamente? A ellas responde el paciente confesando los pecados que hayan podido ocasionarle el castigo de una enfermedad. Según Landa (Tozzer, 1941:106), los antiguos mayas realizaban una práctica semejante. Con la información proporcionada y

con la impresión conseguida al tomar el pulso, el curandero hace su diagnóstico final. Puede sugerir que se trata de un castigo divino, de una enfermedad del espíritu, o de brujería. Si aparecen en alguna parte del cuerpo manifestaciones tales como fiebre alta, dolores reumáticos o de cabeza, el *'ilol* verá poca relación funcional entre ellas y podrá explicar que cada una tiene un origen diferente, afirmando que la primera es un castigo de Dios; la segunda, una enfermedad del espíritu y la tercera, el resultado indudable de la brujería. En cada caso el curandero explica las circunstancias y las causas de cada mal, y si se trata de hechicería, nombra incluso al responsable. Cuando el paciente se siente satisfecho del diagnóstico, fijan un día para la curación, el precio y los implementos que el enfermo y su familia deberán conseguir para la ceremonia.

Aunque se está lejos de un acuerdo unánime, casi todos los curanderos dicen que los mejores días para efectuar una curación son los jueves y los sábados, mientras que los viernes son poco favorables porque entonces las puertas de las montañas sagradas están cerradas y ningún animal compañero puede entrar en ellas; el resto de la semana no es particularmente ni bueno ni malo.

La suma pagada a un *'ilol* nunca excede de los cinco pesos y el promedio en la mayoría de los casos es de dos o tres pesos; a veces la paga se hace en bienes, tales como maíz, frijol, pollos, etc., así como en dinero. Además de sus honorarios, el *'ilol* especifica cuál ha de ser el material que el paciente ha de conseguir para la ceremonia —velas, copal, una o dos gallinas, uno o varios litros de aguardiente. El costo total de la curación, incluyendo el pago al curandero y la compra de todo lo necesario, fluctúa entre veinte y cuarenta pesos pero puede ser mayor para casos excepcionales.

La complejidad de una ceremonia curativa está determinada por el número de rituales de que se compone. Por lo general existe una relación directa entre el nivel de inquietud de la familia del enfermo para que éste recobre su sa-

lud, y el monto de los esfuerzos mágico-religiosos hechos para devolvérsela. Usualmente, aunque no siempre, entre más grave sea la enfermedad, mayores y más complejos son los rituales mediante los cuales se pretende controlarla. En el caso de una enfermedad progresiva, por ejemplo, el enfermo puede no tratarse a los primeros síntomas por considerarlos temporales y porque no lo incomodan mayormente ni interfieren con sus actividades normales; cuando la situación se agrava y la enfermedad comienza a estorbar las actividades de la persona, su familia se inquieta por hallarle una cura y alejar la amenaza de perturbación que existe sobre las relaciones del grupo. Antes de que la enfermedad sea más grave, ha de llamarse a un *'ilol*, quien llevará a cabo una ceremonia simple, con sólo el ritual básico a que asisten, generalmente, sólo los miembros de la familia nuclear. Tras ofrendar algunas velas blancas e incienso, de rezar algunas oraciones y, quizá, de sacrificar una gallina, el curandero bebe una pequeña cantidad de aguardiente en presencia de la familia y se va.

Si el paciente empeora, se llama nuevamente al curandero y puede suponerse que la enfermedad es del espíritu. La curación mágico-religiosa para este mal, es más elaborada; además del ritual anterior, se incluye la construcción de un altar de plantas, el llamamiento al espíritu mediante un pequeño tecomate y tres baños de hierbas. Como estas curaciones se consideran de mayor importancia, son presenciadas por un número mayor de familiares. Si aún así no aparecen signos de mejoría, el curandero, el paciente y la familia de éste, podrán dirigirse a un charco, a la montaña sagrada o a la iglesia del centro del pueblo, una o varias veces para rezar. Si se decide que el curandero no es poderoso y que carece del conocimiento apropiado para curar al paciente, la familia buscará a otro y si sucede lo mismo con el segundo, buscará a un tercero, a un cuarto, etc., hasta encontrar al poseedor del secreto para curar la enfermedad.

Después de que los mejores curanderos que la familia

conozca hayan hecho sus intentos, sin resultados aparentes, puede llegarse a la conclusión de que los dioses no conceden su autorización para que la persona sane; se acepta entonces su muerte como algo inevitable y se abandonan los esfuerzos que aún puedan hacerse para evitarla. Una vez aceptado el veredicto, desciende el nivel de inquietud del grupo, se abandona al paciente para que espere su muerte, dejándose a menudo de alimentarlo, y el resto del grupo se reajusta como unidad funcional.

Los curanderos tzotziles conocen las limitaciones de sus conocimientos y casi nunca aceptan un paciente con pocas perspectivas de recuperación; por ello se hacen pocos esfuerzos para curar las heridas graves y las enfermedades epidémicas en las que la muerte parezca inminente. Cuando el desenlace de un caso parezca dudoso, los curanderos generalmente toman la precaución de posponer las ceremonias curativas hasta que no pase la crisis y la recuperación parezca incuestionable. Las razones de estas medidas se originan en el hecho de que cuando un curandero falla muchas veces, corre el peligro de ser acusado de brujería, cuya sanción más común es una repentina y violenta muerte; por ello la pericia del curandero, al seleccionar los casos que ha de atender, es de la mayor importancia, pues con el ejercicio de su profesión arriesga nada menos que su propia vida.

Cada curandero posee una fórmula curativa ligeramente diferente a la de los otros y los rituales que cada uno aplica varían, tanto en su naturaleza como en su número, de acuerdo con lo requerido por cada situación específica. Las ceremonias más complicadas son las efectuadas para curar las enfermedades del espíritu; otras prácticas mágico-religiosas se valen de algunos de los rituales de las anteriores, de acuerdo con la naturaleza y la gravedad de la enfermedad que haya de ser curada. En ellas el curandero construye, en primer término, un altar con plantas, en un rincón de la casa. Comúnmente se usan, ya sean nueve o trece, *toj tilil*, *k'on*, *k'os* y *cruz ech'*, que se colocan en agujeros rectangu-

lares hechos en el suelo. Entre las plantas colocadas en el suelo de la choza, se sitúan agujas de pino cubiertas con pétalos de rosa. Si el paciente es un anciano, las ramas de las plantas han de ser más largas que si se trata de un individuo joven. Si los dioses conceden su bendición para que se realice la curación, la enfermedad dejará el cuerpo de la persona enferma y penetrará en las ramas de las plantas del altar que permanecen en la choza tres días más, hasta que el curandero regrese para retirarlas y, o bien las ata a la cruz, o busca un lugar oscuro, como una cueva, para abandonarlas. Tan lentamente como las plantas se sequen, será como la enfermedad se libere de ellas y el paciente se recupere.

Puesto que se supone que la enfermedad es enviada por las fuerzas del bien o por las del mal, el *'ilol* dramatiza durante la ceremonia curativa el conflicto simbólico entre ambas fuerzas básicamente opuestas y trata de restablecer entre ambas un equilibrio favorable. En sus oraciones el curandero habla con los dioses e intenta aplacarlos con ofrendas de incienso, velas, dinero, sacrificios de gallinas y aguardiente. De la misma manera que en los tiempos prehispánicos, el copal es el alimento de los dioses y forma parte indispensable de cualquier ceremonia. Las velas son también una importante ofrenda a las deidades; las blancas las reciben los dioses del cielo, las de sebo de puerco, los de la tierra; las fuerzas del mal son aplacadas con las velas más pequeñas que pueden ser verdes, rojas, anaranjadas o negras. Estas últimas se ofrendan a los dioses del mundo inferior, a los dioses de linaje que son naguales, y a los dioses malévolos de la tierra para que no interfieran en la curación. Algunos curanderos ofrendan a los dioses del cielo más de trece monedas de plata de un peso, pero esta costumbre se vuelve cada vez más rara y no se practica a menudo.

El sacrificio de la gallina es uno de los ritos más importantes de la ceremonia curativa. En teoría, las enfermedades del espíritu son causadas por un castigo impuesto al

animal compañero de la persona por los naguales o por su captura y esclavización por parte de las deidades de la tierra; la enfermedad y la muerte son el resultado de que ellas dañen o coman al animal compañero de la víctima. La función del sacrificio sangriento entre los tzotziles contemporáneos, es la misma que entre los antiguos mayas (Goetz y Morley, 1950:191-92); la víctima, entre los primeros, un animal y, entre los segundos, un animal o un ser humano, es sacrificada en un ritual de propiciación a las deidades, como su alimento. Los tzotziles sacrifican una gallina y ofrecen su espíritu a las deidades, a cambio de la liberación del animal compañero del paciente que es entonces reintegrado a su posición en la montaña sagrada.

Idealmente, sólo pueden ser sacrificados pollos negros del mismo sexo y edad relativa del paciente; por ejemplo, si el paciente es un niño, el curandero sacrificará un gallo joven. Pero casi siempre la selección del ave es tan limitada que se escoge cualquiera, al azar. La mayoría de los 'ilol pasan la gallina tres veces sobre los brazos extendidos del enfermo, en forma de cruz; el ave se mata sujetándola al lado del curandero y torciéndole el cuello. Cuando esto se ha hecho, se ofrece verbalmente el espíritu de la gallina a los dioses, a cambio del espíritu del paciente y se cuelga al animal por los pies, junto al altar. Más tarde las mujeres retiran de ahí a la gallina, la despluman y la hierven en agua para que más tarde sea la base del banquete que sigue a la ceremonia curativa.

Uno de los ritos más importantes tiene lugar cuando el 'ilol llama al espíritu perdido, soplando a través del tecomate. Cuando se trata de una enfermedad del espíritu, ocasionada por una caída o por cualquiera otra experiencia atemorizante, a veces el curandero va al lugar mismo en que ocurrió y ahí ofrenda una vela blanca y una de sebo de puerco, coloca tres plumas en el suelo y sacrifica la gallina para los dioses de la tierra. Después de beber aguariente con la familia del enfermo, el curandero hace sonar el tecomate para llamar al espíritu, y lo coloca en el suelo

hacia la choza del paciente, con un puñado de ramas de *chijilte*'. Si el lugar en el que el espíritu se perdió es lejano y desconocido, o si la enfermedad se originó en algún acontecimiento de la vida del animal compañero del individuo, el '*ilol*' ha de llamar al espíritu desde la puerta de la choza en voz alta y ordenarle que regrese de dondequiera que se encuentre para entrar al cuerpo de su dueño. Lo guía a través de la puerta y lo deposita simbólicamente en el cuerpo del paciente, pasando las ramas tres veces sobre el pecho de éste, para formar la cruz; al mismo tiempo, el curandero suplica a su animal compañero que halle al del paciente y que lo ayude a regresar a la montaña sagrada. Ambos deben entonces subir hasta el nivel correspondiente, y el segundo es reintegrado a su lugar, entre los miembros de su grupo familiar, donde ha de ser bien alimentado y considerado por los otros, para que su dueño pueda recuperarse de su enfermedad espiritual.

Los tres baños de hierbas que toma el paciente, son parte indispensable de todas las ceremonias curativas. Hay una gran variedad de hierbas cuyo uso, para este propósito, depende de las preferencias del curandero; el propósito ostensible es hacer que el animal compañero sea más atractivo a los ojos de los dioses de linaje para que lo reintegren a su lugar en la montaña sagrada y le muestren la debida apreciación. Al baño sigue, por lo general, un cambio de las ropas del paciente, después de que las que se ha de poner hayan sido pasadas sobre el humo de copal, con el mismo propósito.

La bebida ritual del aguardiente, es otro importante aspecto de todas las curaciones. El orden en el que los participantes beben está rígidamente sujeto a las consideraciones de la edad y de la importancia que cada uno tenga. El primer vaso se ofrenda a los dioses de linaje, salpicando su contenido sobre las plantas del altar; el segundo es para el curandero y los siguientes se beben en orden de edad y sexo. El hombre más viejo bebe después de que lo ha hecho el curandero; sigue luego el que le sigue en edad al anterior y así sucesivamente. Cuando todos han bebido una vez,

se repite el orden hasta que la botella quede vacía. Para que una curación tenga el debido éxito, debe haber aguardiente suficiente para que los dioses de linaje estén contentos y reinstalen al animal compañero en su lugar sin hacerle más daño.

Durante cada ceremonia, el *'ilol* toma el pulso del paciente varias veces, para calcular el resultado progresivo de sus esfuerzos, que también deduce tomando un poco de agua en su boca y haciendo buches con ella a lo largo de las venas de los brazos de su paciente tres veces. En las primeras etapas, el curandero suele argüir que el pulso del enfermo es aún débil y necesita una mayor curación; con el avance de la ceremonia vuelve a tomar el pulso y a estimularlo según se ha mencionado, de modo que los pronósticos son ligeramente más optimistas cada vez. Cuando el curandero ha practicado todos los ritos necesarios, toma de nuevo el pulso de su paciente y declara que se halla ya en el camino de la buena salud.

Otra forma de adivinación que se practica comúnmente en Larraínzar, así como entre otros grupos mayas de los Altos de Guatemala (Oakes, 1951:147; LaFarge, 1947:160), de indudable origen prehispánico (Tozzer, 1941:88), es la de aventar un número mágico (como trece) de granos de maíz. Después de tomar los granos de una mazorca, el *'ilol* sopla sobre ellos, reza y los arroja dentro de un recipiente hecho de calabazas, que contiene un poco de agua. Cuando los granos llegan al fondo, el curandero estudia cuidadosamente la figura que han formado, como una indicación; si no distingue ninguna la primera vez, toma nuevamente los granos y repite la operación. Con el estudio de la figura formada por los granos la segunda vez, vuelve a buscar los pronósticos; si han caído más granos al fondo que los que cayeron a los lados, lo más seguro es que el paciente entre en una rápida recuperación.

En casos muy graves que no responden a las ceremonias curativas corrientes, se solicita la intervención de fuerzas sobrenaturales adicionales. Se pueden realizar ceremonias

contra la brujería, ya sea en la choza del enfermo o en una cueva, o bien en la montaña sagrada en que se supone que el animal compañero del enfermo se halla prisionero. Se prepara para la ceremonia un altar especial, compuesto como se indica en la figura 17. Cuando el animal compañero de un enfermo está prisionero en uno de los lugares antes mencionados, el curandero deberá adivinar de cuál se trata y llegar hasta él para liberar al compañero, mediante la celebración de una ceremonia contra la brujería en la que se ofrendan a los dioses de la tierra o al del linaje del lugar, incienso, velas y gallinas. Cuando la ceremonia tiene lugar en esos lugares, los presentes acompañan al curandero y al paciente hasta el lugar sagrado para realizarla.

Puede incluso llegarse hasta la iglesia para solicitar la intervención en la cura, del santo patrón; generalmente se dirige un grupo a la media noche, después de haber pedido las llaves del portón principal al mayordomo. Una vez dentro de la iglesia, el grupo ofrece al santo velas e incienso para que luego el curandero dirija las oraciones del grupo por el paciente. Cuando existe la sospecha de que se trata de brujería, se ofrecen velas de colores y el curandero ruega que el calor de ellas sea regresado a quien mandó la brujería para que sufra como lo hace su víctima. Cuando finalizan los rezos, se acostumbra que circule el aguardiente; más tarde el grupo regresa a casa.

Durante la ceremonia curativa, el paciente constituye el centro de la atención del grupo. Los ritos que integran la ceremonia curativa, reinstalan simbólicamente al animal compañero del enfermo en su lugar de la montaña sagrada e intentan, con ello, reajustar sus relaciones sociales. Las ceremonias ofrecen la ocasión para que los miembros del grupo familiar se reúnan; son acompañadas con la bebida ritual y acostumbran terminar en una fiesta general. La reunión del grupo familiar alrededor del miembro amenazado, es una importante forma de psicoterapia de grupo, pues su función es la de devolverlo al lugar que ocupa en tal grupo y a la importancia que tiene.

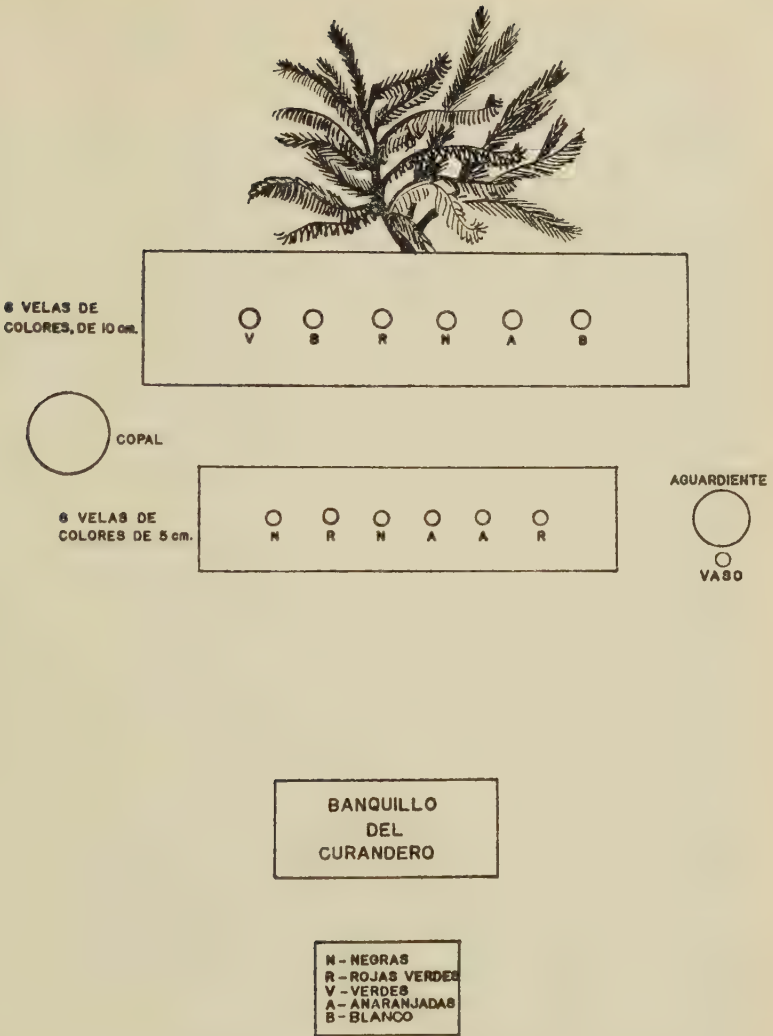


Fig. 17: *Altar contra la brujería.*

Andrés Hernández es un principal del paraje de Talonvits, de quien se supone que tiene la edad aproximada de setenta años. Su mujer murió recientemente y él vive con sus hijos y con las familias de éstos.

Durante el verano de 1959, después de la muerte de su esposa, cayó bastante enfermo. Llamaron a un *'ilol*, quien dijo que Andrés estaba embrujado como lo había estado su mujer, por lo que se realizó una ceremonia contra la brujería. No se observaron ningunos efectos positivos y la salud del viejo no mejoraba. Se llamó a otro *'ilol*, a otro y a otro más, con los mismos resultados: todos concordaban en que la enfermedad había sido ocasionada por una brujería, pero ninguno era capaz de alejarla; mientras, el viejo continuaba sufriendo. Por fin, la familia decidió llamar a Manuel González, del mismo paraje, pues había oído que era un *'ilol* muy sabio y poderoso.

El hijo más joven de Andrés fue a la choza de Manuel a pedirle que fuese a atender a su padre. Tras la debida deliberación, el *'ilol* consintió en ir el siguiente jueves, por la suma de dos pesos. Manuel llegó el día de la cita, ya avanzada la mañana. Dio principio a su diagnóstico haciendo a Andrés las preguntas acostumbradas sobre su vida personal: ¿Qué había soñado últimamente?, ¿tenía enemigos?, ¿estaba alguien enojado con él?, ¿se había caído o había tenido alguna experiencia atemorizante?. Manuel escuchó atentamente cuando el anciano le comunicó que había soñado, hacía poco, que se había caído cuando estaba borracho; en otra ocasión soñó que cruzaba un río más profundo de lo que él creía y que por eso se había asustado mucho;^{43, 44} en una tercera ocasión, Andrés soñó que su animal compañero había sido herido cuando peleaba con otros animales más fuertes.

Terminada la confesión del anciano, Manuel le tomó el pulso. Después de meditar un poco, el curandero anunció que el espíritu de Andrés estaba muy enfermo por haberse asustado cuando soñaba; los dolores del anciano habían sido ocasionados por las peleas que su animal compañero

había tenido con otros animales más fuertes que él. Los malos sueños que Andrés tuvo, podían haber sido enviados en las oraciones de sus enemigos, los cuales habían cortado su hora. El animal compañero del anciano estaba fuera de su lugar en la montaña sagrada y podía estar herido y ser prisionero de alguna deidad de la tierra. Para curar a su paciente, era necesario reintegrar a su animal compañero a su lugar adecuado, en donde pudiera recibir las atenciones necesarias por parte de los dioses del linaje. Manuel dijo, nuevamente, qué era lo necesario para que se celebrase la ceremonia curativa y se fue, prometiendo regresar el día fijado.

El sábado siguiente llegó; Manuel entró a la choza y saludó a todos los presentes: Andrés, sus dos hijos y las esposas y los hijos de éstos; habían seguido sus instrucciones y traído las plantas necesarias —nueve de cada tipo—, que estaban en un rincón de la choza. Manuel procedió a elegir un lugar para la ceremonia y comenzó a cavar unos agujeros con una estaca de madera, para construir el altar; colocó cuando menos uno de los tipos diversos de plantas en cada agujero y puso las agujas de pino en el suelo, entre las plantas que había cubierto con pétalos de rosa. Se colocó un pequeño banquillo en el centro del altar, una larga vela blanca al frente, a la izquierda otra, larga, de sebo de puerco, a la derecha del altar; entre ambas fue puesta una calabaza, hierbas calientes y un incensario. El altar estuvo listo y Manuel se arrodilló frente a él, se santiguó y comenzó a rezar (Fig. 18).

Se dirigió primeramente a los dioses de los trece niveles del cielo,⁴⁵ al Padre, al Hijo, Espíritu Santo, a Jesucristo (el Sol), a la Virgen María (la Luna), a San Pablo, a San Salvador, a San Pedro, a San José, etc. “He venido a hablar en favor de Andrés Hernández”, dijo, “que está enfermo de un mal del espíritu porque su animal compañero ha sido echado de la montaña sagrada y entregado a una deidad de la tierra que lo tiene prisionero. He venido”, prosiguió, “a encontrar al animal en cualquier lugar en el que



Fig. 18: *Altar para la curación de enfermedades del espíritu.*

esté y devolverlo a su montaña sagrada; allí lo subiré hasta el nivel que le corresponde, sea el primero, el segundo, el tercero, el cuarto... o el decimotercero; lo devolveré a su asiento verdadero, para que el espíritu de Andrés pueda unirse nuevamente con su cuerpo”.

Manuel volvió a dirigirse a los dioses del cielo, rogándoles que recibieran sus ofrendas de incienso y velas, su alimento, a cambio de sus trece santas bendiciones.

Entonces el paciente ocupó su lugar al centro del altar.

Manuel prosiguió rezándole a los dioses ancestros del nivel más alto de la montaña sagrada, recordándoles el sueño en el que lo instruyeron sobre las formas de la curación según la sagrada tradición de sus ancestros; les rogó por la vida de Andrés, cuya cabeza ardía de fiebre, cuyo pulso era débil y estaba fatigado por la enfermedad. Imploró a los dioses que no permitieran a los naguales de los brujos, que tienen los ojos como espejos, como fuego, y que ven a grandes distancias, que se aparecieran bajo la forma del arco iris, de una mariposa o de un pájaro negro, volando entre las nubes y ocasionaran una recaída en Andrés; que los que tienen pequeños corazones no le hicieran más daño a su animal compañero, ya sea éste un jaguar, un puma, un coyote, un zorro o una comadreja.

Les ofreció un vaso de aguardiente que derramó sobre las plantas del altar; el trago siguiente lo tomó Manuel para sí y, el resto de los presentes, bebieron después de él.

Tomó una gallina y la pasó sobre el paciente formando una cruz; la sostuvo después a su lado y la mató torciéndole el pescuezo (Fig. H). Ofreció el espíritu de la gallina a los dioses de la tierra, a cambio del espíritu de su paciente. Ya en la montaña sagrada, los dioses ancestros elevarían a su animal compañero hasta el nivel más alto y lo sentarían en su lugar, rodeado de sus hermanos, hermanas, padre y madre, tíos y tías, abuelo y abuela, así como de todos los de su linaje. El 'ilol tomó el tecomate, caminó hasta la puerta de la choza y sopló a través de él, provocando un sonido hueco. Llamó al espíritu de Andrés Hernández por su nombre y le ordenó que volviera al cuerpo de su dueño, para que éste pudiera, nuevamente, gozar de buena salud y beber aguardiente con sus amigos; introdujo al espíritu por la puerta con un manojo de hierbas, pasándolas en primer lugar por el suelo y después por el cuerpo del paciente formando una cruz (Fig. I).

Otra vez Manuel tomó el pulso y dijo que se estaba fortaleciendo, pero que aún necesitaba mucho tratamiento para recuperarse completamente.

El *'ilol* comenzó a lavar a Andrés con las hierbas hervidas. Manuel rezó por que los dioses del linaje, en la montaña sagrada, hicieran lo mismo con su animal compañero para que los demás lo encontraran agradable, lo estimaran y reintegraran al grupo. Andrés siguió bañándose solo, Manuel siguió rezando y al terminar se volvió para tomar otro vaso de aguardiente.

Cuando se terminó la botella, Manuel se volteó y, arrodillándose frente al altar, comenzó nuevamente a rezar. Esta vez repitió el sacrificio de la gallina y llamó al espíritu como lo había hecho antes.

Durante la ceremonia, Manuel bañó al anciano tres veces; después de la última, Andrés cambió sus ropas por las que el *'ilol* había pasado por el copal previamente, rezando por que esto lo hiciera aún más agradable para los dioses del linaje. Manuel terminó su oración solicitando de nuevo las trece bendiciones de los trece dioses de las trece gradas del cielo. Por última vez, tomó el pulso de Andrés, y luego de una deliberación detenida, decidió que se estaba fortaleciendo y que el enfermo mejoraría.

La fase ceremonial de la curación había terminado y los presentes comenzaron a beber aguardiente y a conversar. Al poco tiempo se sirvió la sopa de gallina junto con bastantes tortillas, chile y sal. La fase social de la curación duró algunas horas y finalmente, hacia el anochecer, Manuel se retiró a su choza, situada al otro lado del paraje de Talonvits.

Después de esta curación, el paciente mejoró un poco pero estaba muy lejos de recuperarse. Una semana más tarde, Manuel visitó otra vez a su paciente y se decidió que sería necesaria otra curación; en unos días más, Manuel celebró una ceremonia similar a la descrita, para curar el espíritu de Andrés. Aconsejó además que se hiciera una ceremonia contra el hechizo en la cueva de *Ik'jo*, cerca de su casa, para contar también con la ayuda de San Antonio, el dueño de la cueva, porque era posible que el animal compañero hubiera sido capturado allí. Manuel recomendó que visita-

ran la cueva en dos noches seguidas, teniendo el cuidado de no dejarse descubrir por los que vivieran en las cercanías. En la noche fijada, Manuel fue acompañado por los dos hijos del paciente, quienes llevaron ofrendas de velas, incienso y aguardiente a San Antonio. *Ik'jo* es bastante inaccesible; hay que trepar una parte del lado de la montaña y pasar luego por un pasadizo muy estrecho, hasta alcanzar el interior de la cueva. Los tres llegaron a pesar de la oscuridad; Manuel conocía bien el camino por haber ido muchas veces. El grupo se deslizó por el pasadizo hasta la cueva. El *'ilol* fue hasta el fondo de la cueva y se arrodilló ante el pequeño altar formado por un incensario y una cruz; colocó varias velas pequeñas y las encendió, después se persignó y comenzó a rezar. Ofreció el incienso y las velas al dueño de la cueva, suplicándole que su calor fuera enviado al culpable del hechizo para que sufriera el mismo tormento que había causado injustamente a Andrés Hernández. Rogó que el animal compañero del anciano fuera puesto en libertad y que se le permitiera regresar a su montaña sagrada, donde sería bien cuidado; sólo en esta forma podría Andrés recuperar la salud. Mientras Manuel rezaba, los jóvenes empezaron a beber aguardiente, ofreciendo el primer trago al *'ilol*. La primera noche permanecieron allí más de una hora y, a la noche siguiente, hicieron lo mismo. Lentamente Andrés comenzó a recobrar la salud y todos estaban seguros de que Manuel había descubierto el secreto. Se efectuó otra ceremonia más y la recuperación total ya era segura; al poco tiempo, Andrés volvía a beber aguardiente con sus amigos en el mercado dominical.

Me'santo

El *me'santo* (madre de santo), practica algunas de las más antiguas tradiciones religiosas mayas y ocupa el lugar más elevado en la jerarquía tzotzil de curanderos. La tradición de la revelación divina mediante los oráculos, tan común entre los mayas prehispánicos (Tozzer, 1941:112),

fue la base de los movimientos indígenas, tanto en la época colonial (Thompson, 1954) como en los tiempos recientes (Villa Rojas, 1945), y se practica aún hoy en día por los tzotziles. En la forma en que se practica en Larraínzar, esta tradición constituye una integración de la práctica maya de los ídolos parlantes con el culto católico.

De los tres especialistas que existen en la medicina tzotzil tradicional, es el *me'santo* el que se vale de los más complicados y esotéricos rituales mágico-religiosos, por lo que posee el mayor prestigio. La diferencia principal entre el *me'santo* y el *ts'ak bak* y el *'ilol*, consiste en que se supone que el primero ha entrado en contacto con un dios de la tierra para servirle de oráculo en el diagnóstico y la sugerencia de soluciones para toda clase de problemas humanos; la voz de la deidad se oye salir de una pequeña caja de madera, situada en un altar muy decorado y el *me'santo* actúa como intermediario entre el ser sobrenatural y el hombre.

La mayoría de los *me'santo* tienen la categoría de *ts'ak bak* o de *'ilol*, o pasa por ambas, antes de recibir la divina visita de su deidad particular. Generalmente, es permisible llegar a ser *ts'ak bak* o *'ilol* siendo muy joven, a veces alrededor de los veinte años, lo que depende sólo de las características del individuo. Si el curandero alcanza éxitos excepcionales, puede afirmar, después de algunos años, que ha recibido visitas nocturnas de algún santo, lo que es un requisito necesario para convertirse en *me'santo*; sin embargo, esta forma de pasar de un rango a otro, no es automática, ya que tal paso exige una persona de genuino talento, como guía carismático, y de éxitos extraordinarios como curandero que tenga, además, confianza en sí mismo para aceptar el cargo. Es innecesario decir que la mayoría de los practicantes nunca alcanza tal nivel.

Las deidades seleccionan a aquellos a los que desean ofrecer su fuerza, apareciéndoseles en un sueño o hablándoles inesperadamente desde una pequeña caja en su choza; sea cual sea el caso, el santo les explicará que es el dueño de una cueva, de una montaña o de un manantial cercanos

y les propondrá hacer un trato, prometiéndoles permanecer en su poder mientras vivan, si hacen los ayunos debidos y si ofrecen velas, incienso y fuegos artificiales, en un lugar determinado durante el día de la festividad del santo. Si estas observancias son llevadas al cabo satisfactoriamente, el santo volverá a aparecer ante el curandero y le ordenará preparar una caja, ya sea en su propia choza o en una especialmente construida ahí cerca. Se acostumbra colocar la caja en el suelo y sobre ella varias hojas de papel crepé para adorarla; a su alrededor se encuentran imágenes de santos y, al frente, hay varios incensarios y una tabla en la que se queman velas.

Aunque estas deidades frecuentemente se confunden con las de origen católico —San Lorenzo, San Antonio, San Manuel y San Miguel— son, en realidad, dioses de la tierra o ángeles de las montañas, cuevas y manantiales y, por lo tanto, los conceptos que rodean a estos santos que hablan, son más típicamente mayas que católicos. El santo parlante es accesible y manejable por el hombre; las relaciones entre ambos son íntimas. El santo prefiere permanecer en la choza del *me'santo*, en el paraje, que en la iglesia de la cabecera en donde su intermediario sería un sacerdote ladino. Al igual que todas las deidades mayas, tiene muchas características humanas y se le puede hablar con el intermedio del *me'santo*; además tiene un carácter dual y es capaz de hacer tanto el bien como el mal. Cuando el santo está satisfecho, es capaz de hallar una solución efectiva para cualquier problema pero si está enojado puede engañar al hombre e incluso azotar a su intermediario para castigarlo. El fenómeno de los santos parlantes permite al hombre un mayor grado de control de lo sobrenatural ejercido por un sacerdote nativo del paraje, quien dirige su religión en términos que los indígenas pueden comprender más fácilmente; por esta razón, todos los movimientos nativistas de los mayas han sido acaudillados, desde cualquier punto de vista, por sacerdotes nativos que reciben la revelación de las divinidades parlantes.

Son relativamente pocos los *me'santo* en proporción con el número total de curanderos que hay en Larraínzar. El cargo del *me'santo* abarca todas las actividades del *ts'ak bak* y del *'ilol*. Los que alcanzan éxito son generalmente asistidos por sus esposas, que acostumbran ser también curanderas. Algunos trabajan todo el tiempo en su labor de curanderos y alquilan trabajadores para sus tierras o piden que, como pago, las trabajen sus pacientes. Es también común que reciban, por sus servicios, gallinas, maíz, frijol, madera, etcétera; la mayoría de ellos son relativamente ricos en el patrón tzotzil.

Como oráculos adivinatorios, los *me'santo* son consultados para hallar solución, prácticamente, a cualquier problema humano, por esta razón su poder y su habilidad para influir en la conducta de los demás son, frecuentemente, muy grandes. Los *me'santo* son consultados por los enfermos para saber por qué lo están, cómo se perdió su animal compañero y para responder a preguntas hechas sobre problemas personales y familiares, sobre disputas sobre la tierra, etcétera. Ningún problema es insoluble para el *me'santo*. A los que sufren enfermedades de los huesos, el oráculo puede sugerirles que el *me'santo* o su esposa —que son también *ts'ak bak*—, pueden curarlos; a los que suponen que sufren una enfermedad del espíritu, el oráculo puede recomendarles que sean curados por aquéllos, en funciones de *'ilol*. Cuando un enfermo siente que el fin de su vida se acerca, el *me'santo* puede suplicar al oráculo que conceda a su paciente uno, dos, cinco años más de vida, según el caso. A los que están crónicamente débiles y enfermos, el *me'santo* les cambia el animal compañero, una comadreja por un jaguar, y así su fuerza y su vitalidad aumentan. Cuando se sospecha de brujería, el oráculo podrá dar el nombre del culpable y decir el lugar en que celebró la ceremonia correspondiente; una solución, en tal caso, puede ser que el *me'santo* celebre una ceremonia contra la brujería en ese lugar y, otra, que el oráculo cambie el nombre del paciente para burlar a sus enemigos. Cuando el *me'santo*

tiene un enemigo, puede dar su nombre como responsable de la brujería y sugerir que la única forma de vencerla es matando al culpable. A la gente que ha perdido algo o que algo le ha sido robado, el *me'santo* puede informarle el paradero y decirle la manera de recobrarlo. Quienes tienen problemas personales o familiares, les buscan solución acudiendo al *me'santo*. Los oráculos son consultados también comúnmente sobre cuestiones de litigios de tierras tanto como para problemas relacionados con bienes heredados y, hasta hace poco, aún las cuestiones políticas internas y externas eran a menudo resueltas, entre los tzotziles, hablando con los oráculos.

En muchos aspectos, el papel del *me'santo* en el paraje es análogo al del sacerdote católico en la cabecera del pueblo. Ambos realizan los ritos del bautizo, único sacramento católico aceptado por los tzotziles hasta la fecha. La choza del *me'santo* es un centro ceremonial para las fiestas del año, de las cuales la más importante es la del santo oráculo —con frecuencia celebrada dos veces por año con alférez, etc.— pero de menor escala que las fiestas realizadas en la cabecera con la participación de todo el municipio.

Algunos *me'santo* llegan a ser muy conocidos y su fama se extiende por los municipios próximos y a veces por muchos kilómetros al través de la zona entera. Frecuentemente la gente recorre grandes distancias para consultar a algún oráculo famoso y sucede que un *me'santo* sea llamado desde un lugar muy distante para asistir a alguna curación, caso en el que el paciente debe pagar el viaje y los gastos imprevisibles. Para la mente de sus clientes, el *me'santo* y el oráculo llegan a ser identificados y, por tanto, ambos se dividen las entradas equitativamente: el *me'santo* guarda para sí la mitad de lo que se le ha pagado, y el resto lo pone en la caja parlante para que el oráculo lo lleve al cielo.

El *me'santo* representa el nivel más alto de lo que queda de la jerarquía sacerdotal maya entre los tzotziles. En su puesto, ha de ser consultado y ha de intervenir en todos los aspectos importantes de la vida indígena, por lo que es una

personalidad con gran influencia y poder de guiar. El fenómeno de los oráculos expresa, en forma general, el deseo tradicional de los mayas de mantener el control de sus propias vidas y destinos, pues en varias ocasiones en la historia estos oráculos han sido la base de los movimientos nativistas contra las incursiones del mundo hispano en la vida de los indios.

Miguel Díaz, del paraje de Muktavits, es un importante *me'santo* de Larraínzar y la gente recorre frecuentemente grandes distancias para consultar su oráculo. Ha sido curandero durante unos veinte años, habiendo comenzado más o menos a la edad de quince años. Muchos de los que comienzan, temiendo que la gente los rechace dada su juventud, hesitan a declararse curanderos hasta su madurez. Los curanderos más jóvenes están usualmente, por lo menos, a la mitad de sus veintes. De cualquier manera, Miguel es un hombre extraordinario en muchos sentidos. Fue posiblemente su grande y hermoso cuerpo, su apariencia impresionante y su gran vitalidad, los que favorecieron su aceptación y su éxito como curandero. Con el paso de los años, se hizo muy conocido y la gente comenzó a tenerle gran confianza a pesar de su juventud.

Hace unos tres años Miguel tuvo un sueño en el que vio a un santo que se identificó como San Manuel y le dijo que era el propietario de un manantial cercano a su choza. Miguel hizo entonces una ofrenda de velas, que se repitió durante un período aproximado de seis meses. Después, Miguel soñó nuevamente con el santo y la deidad le ordenó preparar una caja. San Manuel le propuso un pacto: Miguel iría al manantial diariamente y encendería velas e incienso, se abstendría sexualmente, ayunaría comiendo sólo una tortilla durante trece días y la deidad entraría en la caja para permanecer en su poder durante toda su vida. Miguel estuvo de acuerdo en seguir todos los dictados del santo. El período de ayuno fue muy difícil, pero al día siguiente de haberlo terminado el santo le habló desde la caja y ha estado allí desde entonces. San Manuel solicitó una fiesta fren-

te al manantial para celebrar el acontecimiento. Miguel fue allá con sus amigos y quemó muchas velas, mucho incienso y fuegos artificiales y San Manuel quedó contento.

Desde que Miguel recibió al santo, ha tenido aún más éxito que antes y la gente acostumbra venir desde muy lejos para consultar con San Manuel. Miguel erigió una choza especial en el centro de su milpa, desde donde realiza sus prácticas. Dentro de la choza, a lo largo de la pared posterior, hay una mesa en la que está colocada la caja, cubierta con hierbas; en el centro de la mesa hay una gran estatua de San Andrés dentro de una vitrina (Fig. J). Entre San Andrés y la caja parlante hay una vitrina más pequeña con la imagen de San Antonio. Detrás de la mesa, en la pared, se ven las imágenes del Padre Eterno, de la Virgen de Guadalupe, de San Miguel, de San Isidro, de Cristo Rey y de Santa Elena. Frente a la mesa se encuentra un incensario y una tabla en la que se ofrecen velas al santo. A un costado de la caja parlante están varias botellas de cerveza, vacías, empleadas para dar medicinas; las botellas son llenadas todas las noches por San Manuel y contienen "agua bendita", compuesta, en este caso, de agua de colonia mezclada con agua simple, que suele ser, unas veces, bebida por el paciente y, otras, rociada en su cara con palmaditas mientras está sentado frente al curandero. En la mesa, y colgando sobre ella, hay varias piezas de papel crepé rojo y verde con las orillas recortadas para formar una larga orla. El suelo de la choza se halla cubierto de agujas de pino que despiden un olor agradable y característico.

Cuando un paciente viene a Miguel con un problema, él comienza ofreciendo al santo velas blancas e incienso que está situado en la tabla, frente a la caja parlante. Miguel escucha los problemas de su paciente, le toma el pulso y luego consulta a San Manuel. Miguel habla con su voz normal mientras el santo lo hace en falsete alto, difícil de oír e imposible de ser entendido. Miguel repite e interpreta la opinión del santo.

A continuación, un típico ejemplo de los milagros de San

Manuel, según el relato de Lorenzo Gómez del paraje de Nachitom:

“Mi hijo Andrés, de ocho años de edad, estuvo muy enfermo, con un dolor en la espalda. Muchos curanderos lo vieron, pero ninguno fue capaz de curarlo, así que, por fin, desesperado, fui a ver a Miguel. Le conté lo que pasaba y él tomó el pulso de mi hijo. Cuando terminó, decidió consultar a San Manuel en su caja parlante. La voz del santo estaba en un tono muy alto y yo no pude entender lo que decía, pero después Miguel lo explicó: dijo que San Manuel le había dicho que el animal compañero del niño era un mapache que había sido muerto por un cazador y por eso estaba enfermo; San Manuel propuso cambiar el animal compañero de Andrés por un jaguar, a cambio de sólo diez pesos. Lo pensé y luego puse el dinero en la caja, según me había dicho Miguel. Miguel encendió entonces otra vela blanca, quemó más incienso y rezó durante unos minutos. Así se realizó el milagro. Poco después Andrés comenzó a mejorar y es más fuerte desde entonces. Le debe su vida a San Manuel y a Miguel Díaz, el oráculo y el *me'santo* de Muktavits”.

Un *me'santo* de más éxito es Manuel Pérez, de Natok, que ha practicado durante muchos años. Durante una época, cuando sus clientes que iban acompañados de sus hijas solteras le preguntaban por el bienestar de su oráculo, recibían la frecuente respuesta de que era infeliz porque no tenía esposa. Algunas familias hicieron el magnánimo gesto de dejar a sus hijas con Manuel para halagar al oráculo. Esto continuó hasta que Manuel hubo reunido un total de siete esposas — para el oráculo, por supuesto. Pero la época de prosperidad de Manuel duró poco, porque pronto sus esposas se desilusionaron y lo abandonaron todas, dejándolo solo con la primera para que consolara su desgracia.⁴⁶

Dinámica de la medicina tradicional

Como se ha dicho, los miembros de la jerarquía de curanderos integran una importante rama de la *élite* tradicional de la sociedad tzotzil. En esta jerarquía, organizada informalmente, se ocupan progresivamente posiciones más altas. Cuando el futuro curandero recibe en sueños la visita de los dioses ancestrales, es instruido acerca de las prácticas tzotziles tradicionales para curar algunas enfermedades, aunque no todas. Los principiantes son llamados curanderos *its'inal* (hermanos menores); con el tiempo pueden declarar que han tenido más visitas nocturnas en las que les ha sido revelado el tratamiento de otras enfermedades. En esta forma se amplía su repertorio y su competencia aumenta. Los que se supone que poseen mayores conocimientos y fuerza, son los curanderos *bankilal* (hermanos mayores). Un curandero llega a ser *bankilal* cuando su fama se extiende y cuando se sabe que posee muchos conocimientos esotéricos de la medicina tradicional. Por regla general, un curandero anciano y con mucha experiencia inspira mayor confianza en sus pacientes.

La fuerza y el poder imputados a un curandero están directamente relacionados con los de su nagual y con su posición en la montaña sagrada. Se considera que un curandero, aparentemente muy poderoso, tiene un animal compañero muy fuerte, o varios, como el jaguar, el puma, el ocelote o el coyote, que habitan en los más elevados niveles de la montaña sagrada; aquellos que son menos capaces, tienen un animal compañero inferior, en los niveles más bajos de la misma montaña. Hablando en forma general, los *ts'ak bak*, los *'ilol* y los *me'santo*, tienen progresivamente animales compañeros más poderosos que ocupan los niveles más altos de la montaña sagrada.

Cada curandero tiene una posición en relación con los otros, dentro de la jerarquía informal de los practicantes de la medicina. La posición en esta jerarquía puede cambiar de tiempo en tiempo y un curandero puede ganar o per-

der prestigio. Por ejemplo, entre más revelaciones tiene un curandero, más amplio es su repertorio y mejor curandero está destinado a ser. El que sólo ha tenido su primer sueño, sabe menos que el que ha tenido varios. Con el correr de los años, el curandero tratará de adquirir más conocimientos, logrando tener los sueños adecuados. Mientras más alto en la montaña sagrada ascienda el animal compañero del curandero, mayor es la reputación de la sabiduría de éste. Los mejores curanderos y los brujos más poderosos son aquellos cuyos animales compañeros ocupan el decimotercer nivel en la montaña sagrada; sus animales compañeros son los dioses de linaje más poderosos, porque pueden superar a todos sus inferiores.

Así como el curandero, sus animales compañeros suelen tener un papel dual. La persona que es a la vez curandero y brujo es un *ts'ak lom*, esto es, el que tiene una sabiduría completa acerca de lo oculto. Estos poderosos individuos son capaces de provocar una enfermedad a cualquier animal compañero que ocupe cualquiera de los doce escalones inferiores de la montaña sagrada. En teoría, los naguales más poderosos corresponden, entonces, a los más viejos y a los más doctos en la tradición tzotzil.

Cuando un individuo se enferma y no se recupera después de cierto tiempo, su familia llama a un *'ilol* que viene a su cosecha para diagnosticar la enfermedad, tomando el pulso del enfermo y haciéndole las preguntas acostumbradas, referentes a los posibles orígenes del mal. En el día fijado, regresa para organizar la debida ceremonia curativa. Si el *'ilol* decide que su paciente tiene una enfermedad del espíritu de proveniencia mágica, realizará una ceremonia curativa para aplacar a los brujos culpables y lograr que el animal compañero del paciente sea liberado y regrese a su lugar en la montaña sagrada.

Si el nagual del brujo no acepta las ofrendas de incienso, velas y el sacrificio de la gallina enviados por el curandero, los dos naguales harán una cita para pelear. Si pertenecen a la misma montaña sagrada, se batirán ante la cruz

donde el animal compañero de la persona fue atado por el nagual del brujo; si pertenecen a distintas montañas sagradas, elegirán un lugar en las montañas para su encuentro. Luchan en las montañas por la noche, para ver quién es el más poderoso y éste saldrá victorioso en la curación. Si el nagual del curandero vence al del brujo, libera al animal compañero del paciente permitiendo que éste recobre la salud. Los indios creen que los contendientes se transforman en una variedad de naguales o bolas de fuego (tzotzil: *pos lom*).⁴⁷ Cuando ven a veces una bola de fuego o cometa en el cielo, la interpretan como un curandero o principal que va a realizar una misión especial. Cuando los indios oyen ruidos extraños o ven bolas de fuego por la noche en las montañas, los explican como una contienda entre los naguales de los brujos para ver cuál saldrá victorioso en la ceremonia curativa. El vencedor de esas luchas se eleva en la montaña sagrada, adquiere mayor poder y gana una posición más importante en la *élite*; al vencido le sucede lo contrario.

Después de aguardar unos días, la familia comprueba si la curación ha sido eficaz. Si el paciente no ha mejorado, deciden que fue inútil y despiden al curandero, el cual, como la mayoría de los curanderos, se enfada y se retira celoso de su sucesor. Los familiares buscan entonces a otro curandero que tenga fama de ser más poderoso que el primero, que tenga más naguales en un nivel más alto de la montaña sagrada. El segundo curandero hace, fundamentalmente, lo mismo que el primero y la familia espera nuevamente los resultados positivos. Si ellos no llegan, despiden al segundo y buscan un tercer curandero más poderoso aún. El proceso continúa; se suman los curanderos contratados y destituidos sin obtener el resultado deseado. Mientras tanto, la cantidad de ceremonias curativas pueden costar a la familia varios cientos de pesos y menoscabar, rápidamente, su riqueza.

Puede llamarse a un quinto curandero y éste, como los anteriores, hace sus rituales curativos; pero a estas alturas el paciente puede estar muy mal y empeorar en unos días.

Los parientes pueden entonces sospechar que el quinto curandero es, en realidad, un brujo y, en lugar de alejar la enfermedad, la ha aumentado y empeorado el paciente; pueden además sospechar que fue el brujo original quien envió la enfermedad. Los primeros cuatro curanderos menores no fueron capaces de hacer regresar la enfermedad, porque el quinto era más poderoso. La familia tiene entonces dos probabilidades de acción: la primera es matar al brujo para que sus naguales mueran, permitiendo así la liberación del compañero animal del enfermo; la segunda solución es encontrar un curandero aún más poderoso, cuyo nágual pueda superar al del brujo. Si el sexto curandero tiene éxito, el compañero animal del enfermo será puesto en libertad y regresará a la montaña sagrada, donde podrá recuperar la salud; su dueño humano sanará simultáneamente.

El sexto curandero sale triunfante de la curación porque ha logrado superar el hechizo del quinto, lo que no pudieron hacer los cuatro primeros. Su prestigio aumenta, mientras disminuye el de los otros. Será solicitado por más gente para curar, pues sus servicios tendrán más valor.⁴⁸ Curar, para los tzotziles, significa buscar un curandero que posea la fórmula adecuada para contrarrestar las circunstancias mágico-religiosas que provocan la enfermedad; cuando se es tratado por la persona indicada, la salud es el resultado esperado.

Programa médico del INI

La primera gran empresa del Instituto Nacional Indigenista fue la apertura del Centro Coordinador Tzeltal-Tzotzil en San Cristóbal Las Casas. Esta instalación —parte de lo que ha llegado a ser un importante proyecto de antropología aplicada— se inauguró en 1951. Su primer director fue el doctor Gonzalo Aguirre Beltrán, médico de profesión y antropólogo por sus aficiones y vocación.

Uno de los mayores centros de atención del INI es el programa de salud, cuyo objetivo es llevar a los indígenas los beneficios de la medicina moderna. La solución al problema de mejorar la situación de los indios se inició con el establecimiento de clínicas y de puestos médicos en los municipios aislados que rodean a San Cristóbal, así como mediante campañas de medicina preventiva. La ejecución de esto fue extremadamente difícil, ya que los chamulas han resistido siempre a las incursiones de los extraños en su territorio. En varias oportunidades los ladinos han hecho intentos fracasados de adquirir tierras de los chamulas, que, cada vez, han ocasionado una violenta e inmediata expulsión de aquellos por los indios. Hasta 1951, ningún ladino vivía en Chamula. Los chamulas tienen la reputación de ser muy peligrosos para los extraños que se internen en su territorio, sean indios o ladinos.

El INI se impuso una tarea formidable: para conseguir el permiso de adquirir la tierra para la clínica, se realizaron tres reuniones generales en las que tomaron parte los funcionarios del INI y los principales de Chamula. Al principio los indios se negaron a dar el permiso para que se estableciera la clínica, pues ello significaría que un médico y

una enfermera ladinos residirían permanentemente en tierras indígenas; además, dudaban mucho que la clínica y su forma ladina de tratar las enfermedades fueran de algún valor para ellos, que poseen sus propios sistemas curativos que han funcionado durante siglos. Después de la tercera reunión, sin embargo, los indígenas se decidieron a favor de la clínica con la condición de que sólo el médico y la enfermera tendrían el permiso de residir en ella. El INI consiguió licencia para comprar exclusivamente la tierra en que se erigiría la clínica y nada más.

La primera clínica fue inaugurada el 1º de julio de 1951 en Chamula y ocupaba un pequeño edificio vecino a la clínica actual. Durante el período inicial, el equipo médico llegaba allí diariamente, daba consultas de las 8:00 a. m. a las 4:00 p. m. y regresaba por la noche a San Cristóbal; después de dos meses, el médico y la enfermera ya permanecían en la clínica por períodos de una semana y, más tarde, durante un mes.

Inicialmente la política del INI era la de ganar la amistad y la aprobación de los chamulas empleando como promotores médicos a tres principales del mayor respeto; estos individuos no tenían preparación para tal trabajo y fueron empleados para servir de contacto con los otros indios. Poco a poco fueron siendo más eficaces y recibieron entrenamiento para realizar tareas manuales alrededor de la clínica y para servir al médico y a la enfermera como intérpretes en su trato con los pacientes indígenas. A pesar de la presencia de los principales, los indígenas no hicieron caso de la clínica y pronto se resintieron por la colaboración de los promotores con el INI. Poco después se recibió en la clínica el aviso de que los chamulas planeaban asesinar a los miembros del equipo médico y a los promotores indígenas.

Estos, con toda razón, se atemorizaron e intentaron abandonar la empresa, pero fueron convencidos de no hacerlo. No obstante los peligros que los amenazaba, el grupo, tanto ladinos como indígenas, perseveró en sus esfuerzos por establecer la clínica.

Lo que un día sucedió decidió un cambio positivo, cuando el médico fue llamado de un paraje cercano para que atendiera a un indígena enfermo. Fue hasta allá, acompañado de dos promotores indios y, al manifestarse la mejoría de su paciente, el INI alcanzó un sólido avance. La actitud de los indios cambió y después de lo acontecido comenzaron a llegar en pequeño número a la clínica, más por curiosidad que por el deseo de curarse.

Una crisis mayor tuvo lugar cerca de un mes después de la apertura de la clínica, cuando el INI se propuso iniciar una campaña contra la viruela en el municipio, que sería la primera fase de un vasto programa de medicina preventiva. El doctor Aguirre Beltrán y el señor Manuel Castellanos, actualmente director del Departamento de Asuntos Indígenas en San Cristóbal, fueron a Chamula para conseguir el apoyo de los principales para el proyecto. Al principio los indios no quisieron ser vacunados; razonaban fatalistamente que el hombre tenía viruela por voluntad de Dios, y que si El quería quitarles la vida en esa forma, no tenían la fuerza para interferir con el destino. El director del Centro Coordinador combatía tales objeciones, explicándoles que si permitían ser vacunados, tendrían sólo un poco de viruela en una parte del cuerpo, que pronto desaparecería; que esto los inmunizaría y los salvaría de tener la viruela en todo el cuerpo, pues en caso de que esto sucediera y si ellos sobrevivían a la enfermedad, quedarían marcados para toda su vida. Algunos principales recordaron que hacía muchos años, el gobierno había vacunado a los indios en San Cristóbal, los cuales sobrevivieron a una epidemia, en tanto que muchos, que no habían sido inmunizados, sucumbieron. Después de disturbios y argumentaciones, se decidió permitir al INI que iniciara su programa de vacunación.

La reacción de los tzotziles a las campañas de medicina preventiva del INI, guarda muchos paralelos con las de muchos otros grupos pre-alfabetos de otras partes del mundo, que han rechazado la medicina moderna al primer contacto con ella.

El equipo médico del INI, integrado por un médico y una enfermera, fue siempre a los parajes de Chamula para efectuar la vacunación, acompañado de dos promotores indígenas, uno a su frente y otro a su retaguardia. Los promotores eran su contacto con los indígenas, tanto como sus intérpretes y asistentes generales. No obstante la protección que los promotores les proporcionaban, los médicos llevaban a veces, pistolas ocultas como mayor precaución. Al ver al equipo médico los indios oponían frecuentemente gran resistencia, interpretando su presencia como la de agentes federales que venían a confiscar y destruir sus destiladoras de aguardiente o como la de ingenieros que iniciaban los trabajos para la construcción de una carretera; ambas acciones eran interpretadas como grandes amenazas contra la autonomía de la vida indígena tradicional. Cuando el grupo se acercaba, los indígenas acostumbraban correr hacia sus chozas y dar un portazo tras de sí. Para atenuar las tensiones de estos primeros contactos, el equipo médico consiguió los servicios de una comadrona indígena muy respetada que los acompañaba a todas partes.

Al principio los indígenas rechazaron la vacuna, sabiendo que ella los enfermaría; mientras estaban bien, imaginaban que no necesitaban ninguna medicina. Aquellos que se sometieron a ser vacunados, culparon al INI de enfermarlos con una ligera fiebre; era mejor, decían, morir de viruela que intentar prevenir un castigo que era la voluntad de Dios. Los indios razonaban: los médicos del INI no son dioses.

Una vez puesto en marcha el programa de vacunación, los principales cambiaron de opinión y en varias ocasiones los indígenas amenazaron matar al médico y a la enfermera con sus pistolas de manufactura casera. El médico les devolvía sus amenazas con su propia pistola y muchos indígenas comenzaron a acceder de buena gana a ser vacunados. A pesar de las tremendas dificultades, el equipo médico marchó adelante y finalmente todo el municipio de Chamula quedó vacunado.

En 1952 inició el INI su campaña contra el tifus en los Altos de Chiapas. Se organizaron varios equipos que se dirigieron a caballo por las montañas, para rociar las ropas y las chozas de los indígenas con DDT. En la mayor parte de los sitios, la campaña se realizó contando con la aceptación de todos y sin mayores dificultades. Pero en un lugar llamado Laguna, los indígenas rehusaron cooperar, temiendo que el DDT fuese letal. Los miembros del equipo médico les explicaron que la enfermedad había sido ocasionada por las ratas y las pulgas, a las que el DDT exterminaría y así se controlaría la expansión de la epidemia. Algunos, con renuencia, permitieron que los rociaran tras una larga persuasión, mientras que otros rehusaron plenamente, alegando que no necesitaban nada más que su propia medicina tradicional para enfrentarse a la situación. Como en el caso de la viruela, nadie se convencía de que el tifus se debiera a otra cosa que no fuera el castigo de Dios.

Durante esa epidemia, murieron 26 personas y muchas más cayeron enfermas en el rancho de San Francisco, cercano a la población ladina de Teopisca, sobre la carretera Panamericana. El equipo médico del INI fue hasta allá para tratar a los enfermos así como para prevenir la expansión de la enfermedad. Durante este período preliminar, se tomó a un paciente una muestra de sangre, que fue enviada para su análisis a la clínica central de San Cristóbal. La misma tarde que esto se hizo, el individuo murió y los indígenas culparon al médico del INI porque, según ellos, tomándole la muestra sanguínea le había quitado, con la jeringa, su espíritu al paciente. Con ello se ocasionó una gran intranquilidad entre los indios, quienes, así, quedaron lejos de aceptar el tratamiento médico que les era ofrecido. Poco después, el propietario del rancho informó al médico que los indios planeaban una emboscada contra el equipo médico para vengar la muerte y desalentar al INI para que no interviniera más; el médico y la enfermera huyeron durante la noche, evitando lo que hubiera sido un gran desastre, de ser aprehendidos por los iracundos indígenas.

Cuando desapareció la tensión y la situación era razonablemente favorable, el equipo médico regresó a San Francisco, en donde permaneció algunos días. Los indios aún rehusaban el permiso para que se rociaran sus casas con DDT y cerraban sus puertas cuando el equipo se aproximaba. El propietario del rancho los convenció para que cooperaran con el INI y para que tomaran las cápsulas que se les ofrecía. En una choza indígena hubo once enfermos que tomaron la medicina y ninguno sucumbió a la plaga.

De San Francisco, el cuerpo médico se dirigió a una pequeña población indígena llamada Chiquihuistán, donde se habían registrado muchos casos de tifus. Una tarde, poco antes de su llegada, vieron un grupo de indios rabiosos. Desde lejos se oían los gritos de una pareja de ancianos que eran llevados, atados juntos, hacia la población. El grupo era seguido por varios jóvenes que llevaban una cruz de madera. Los ancianos, según se alegaba, eran brujos y habían causado que la enfermedad cayera sobre la desdichada población de San Francisco. Pronto se reunió una multitud. Fue cavado un profundo agujero en el que se vertió la sangre de una oveja recién sacrificada; la cruz fue colocada en el agujero y a su alrededor se situó un anillo de velas encendidas. Un curandero indígena dirigía las actividades mientras la enfermera se veía impotente para intervenir. Cuando cayó la tarde, la pareja temió más aún y nuevamente proclamó histéricamente su inocencia. Los acontecimientos cobraron ímpetu y pronto alcanzaron un tono afiebrado, cuando el curandero, ahora bajo la influencia del alcohol, inició la adivinación de la inocencia de los ancianos o de su culpabilidad, mediante las oraciones. Sus vidas pendían de la balanza del juicio caprichoso del curandero, quien, en su embriaguez, pidió la guía sobrenatural para llegar a la decisión. Si resultaban inocentes, los ancianos serían liberados y se les permitiría regresar a su casa; si culpables, sobre ellos caería de inmediato el peso de la furia de la comunidad. La multitud había comenzado a prepararse para lo último, empuñando piedras con las que aplicar una forma de

sanción social muy antigua pero muy efectiva. El curandero interrumpía sus oraciones de vez en cuando, para beber el aguardiente que le era pasado a través de la multitud. La enfermera del INI, que había sido testigo de todo lo ocurrido, fue requerida para unirse al curandero en sus rezos; ella se arrodilló y comenzó a decir un rosario. A los pocos momentos, alguien los detuvo y les pidió el veredicto de los dioses antes de que la multitud se emborrachara por completo. El curandero dudó durante lo que pareció una eternidad, se persignó y levantándose proclamó que la pareja era inocente. La epidemia, agregó, había sido enviada por Dios como castigo. Así se lo habían dicho los dioses.

La pareja exonerada, cansada y vencida por la alegría, quedó libre y pronto desapareció por las montañas. La multitud puso poca atención a su apresurada retirada y la tensión fue bajando con la música de arpas y guitarras. Para entonces el libre uso del alcohol había dejado a la mayor parte de los participantes en estado de ebriedad. Una reunión que casi terminó con el asesinato de dos inocentes, se transformó en algo tan inofensivo como una orgía de alcohol.

Después de varias semanas de tratamiento por parte del INI, la gente de San Francisco vio que la enfermedad se acababa y que ellos recobraban su salud. De ahí en adelante, su actitud hacia el programa médico del INI se volvió más receptiva y benéfica. Irónicamente, la enfermera del INI, debido a su prolongada exposición en San Francisco, contrajo el tifus.

El puesto médico en el centro del pueblo de Zinacantán fue establecido en 1953. Al principio fue muy difícil tratar con los indígenas, a pesar de que el promotor médico era un zinacanteo; acostumbraba ir a los parajes a convencer a los indios del valor de la medicina moderna. Les explicaba que el cuerpo humano es como una máquina en la que las partes se rompen a veces y que cuando esto sucede, deben ser reparadas de inmediato. Medio convencidos, algunos indios se sometieron al tratamiento y si sanaban, quedaban con una bue-

na impresión del programa médico del INI. Poco a poco se consiguió un mayor grado de aceptación para la medicina moderna en las áreas más accesibles para el puesto médico, mientras que la gente que vivía más lejos quedó prácticamente inafectada.

En Zinacantán, la vacuna contra la viruela se llevó a cabo sin mayor problema, porque los indios se habían acostumbrado a ser vacunados muchos años antes de que la carretera para la capital del Estado pasara por el centro de su pueblo. Durante la primera campaña del INI, habían sido vacunados miles de indios y, entonces, algunos venían incluso a la clínica para solicitar la inmunización.

En 1958 hubo una epidemia de sarampión en el municipio de Zinacantán. Los habitantes de Navenchauc rechazaron la medicina que el INI les daba para sus niños y el resultado fue la muerte de casi ochenta de ellos. Los indios de Pasté y Nachij tomaron la misma actitud, y otros sesenta niños murieron. En el mismo Zinacantán, sin embargo, las medicinas del INI habían sido ampliamente aceptadas y sólo cinco niños sucumbieron a la enfermedad. Esto demostró a los indios que las medicinas del INI eran buenas para el sarampión.

El proceso de aceptación de los métodos curativos modernos ha sufrido cambios periódicos entre los tzotziles. Los indios sólo aceptan la medicina moderna después de que su eficacia les ha sido demostrada en la práctica en repetidas ocasiones. A la luz de las adversidades, condenan rápidamente los métodos nuevos y poco familiares para regresar a los métodos tradicionales que han resistido la prueba del tiempo. En la mayoría de los casos se acepta la medicina moderna sólo como un último recurso, después de que los medios tradicionales se han agotado y de que se ha comprobado su ineficacia. En muchos lugares donde se han establecido clínicas, especialmente en Chamula, la actitud de desconfianza y de sospecha hacia los que vienen de fuera persiste y constituye un obstáculo continuo para el trabajo del INI.

Actualmente (1963), el INI tiene cuatro clínicas en la región tzeltal-tzotzil con un personal integrado por médicos de tiempo completo, y ocho puestos médicos con promotores preparados por el INI. Las clínicas están en San Cristóbal (Fig. K), en Chilil, en Chamula (Fig. L) y en Oxchuc; los puestos médicos, en Aguacatenango, Amatenango del Valle, Chenalhó, Romerillo, Chanal, Yalcuc, Yochib y Zinacantán.

En la clínica central de San Cristóbal, hay un dispensario, un laboratorio para análisis clínicos que cuenta con dos técnicos, y un aparato de rayos equis. En todas las clínicas hay cuartos equipados para operaciones quirúrgicas menores y generalmente hay dos camas disponibles para pacientes internados temporalmente. No hay instalaciones de hospital, pero algunas personas son enviadas a la ciudad de México para tratamientos de larga duración, especialmente los enfermos de tuberculosis. El médico que tiene a su cargo los servicios médicos del INI en San Cristóbal, visita semanalmente los puestos médicos de Romerillo, Aguacatenango y Amatenango, para dar consulta (Fig. M). Se contratan los servicios de medio tiempo de un dentista local para hacer extracciones y tratar emergencias, con la excepción de reposición de piezas.

Las enfermedades y trastornos más comunes que trata el INI son las siguientes:⁴⁹

1. Gripe e Influenza.
2. Bronquitis.
3. Diarrea y Enteritis.
4. Artritis y Reumatismo.
5. Accidentes.
6. Disentería (de todas clases).
7. Desnutrición y Anemia.
8. Faringitis.
9. Otras enfermedades del aparato digestivo.
10. Conjuntivitis y Oftalmia.
11. Ascariasis, Oxurasis (parásitos estomacales).

Los primeros diez años

Desde el principio, hace diez años, el INI ha extendido constantemente el alcance y la intensidad de sus operaciones. Desde junio de 1951 hasta diciembre de 1958, se dieron un total de 76,315 consultas en las clínicas y puestos médicos del INI. El programa de medicina preventiva se llevó a cabo con 44,386 vacunaciones contra la viruela, 17,280 contra la tos ferina y 11,009 contra la fiebre tifoidea. En la campaña contra el tifus, fueron rociadas con DDT 164,623 personas y 1.106,478 prendas de vestir. Además se instalaron 350 letrinas y 18 pozos protegidos.

Actualmente el INI trabaja en un total de 16 municipios con una población indígena combinada de 115,043 individuos. Los nueve municipios tzotziles son: Mitontic, Chamula, Chalchihuitán, Larraínzar, Chenalhó, Zinacantán, Huistán, San Cristóbal y Pantelhó, con una población indígena de 76,241 individuos. Los siete municipios tzeltales son: Chanal, Tenejapa, Oxchuc, Amatenango del Valle, Ocosingo, Teopisca y Venustiano Carranza, con 38,802 habitantes indígenas.

Los indios hacen un pago simbólico de dos pesos por consulta en las clínicas del INI y sólo raramente el precio excede de esta suma; en muchos casos incluso se reduce, de acuerdo con las posibilidades que la persona tenga de pagar. Además, los indios reciben descuentos considerables en las medicinas compradas en San Cristóbal con la autorización del INI. Esta política generosa hace posible que los indígenas reciban tratamiento y medicinas que, por lo general, les costarían más de lo que por ellas pagan; muchas veces los servicios que reciben del INI ascenderían en cualquier parte a varios cientos de pesos, pero sólo así ha sido posible la introducción de la medicina moderna entre los tzotziles.

Entre 1961 y 1964, las actividades del INI serán extendidas para incluir 11 municipios tzotziles y 11 tzeltales, con una población de 169,009 habitantes. Además se iniciarán los trabajos en dos comunidades choles que tienen 34,187

habitantes. De esta manera, en tal período el área de influencia abarcará 24 municipios habitados por 203,196 indígenas.

Asistencia a la clínica

El estudio de la medicina de transición fue llevado a cabo por el señor Pascual Hernández y por el autor, desde junio hasta noviembre de 1960. Se entrevistó a un total de 172 pacientes tzotziles en tres clínicas y en dos puestos médicos del INI. 136 (79%) de ellos enfrentaban por primera vez el tratamiento moderno, mientras que el resto había ya recibido tratamiento del INI. La gran mayoría del grupo clínico fue a recibir servicio médico del INI por recomendación de otras personas que habían obtenido de él resultados positivos anteriormente.

Ochenta y cuatro (49%) de los pacientes vinieron directamente a la clínica del INI, sin haber antes solicitado los servicios de un curandero tradicional. Veintidós (12%), recurrieron a la atención del curandero indígena sólo en una ocasión antes de ir a la clínica. Diez y siete (10%) consultaron a los curanderos dos veces antes de recurrir a la clínica del INI. Cuarenta y nueve (29%) habían ido con curanderos indígenas desde tres hasta veinticinco veces antes de solicitar los servicios de la clínica. La mayor parte de las curas mágico-religiosas habían consistido en ceremonias contra la brujería y curaciones de enfermedades del espíritu, así como rezos en las iglesias y en las montañas sagradas en muchas ocasiones. Sesenta y siete (39%) pacientes admitieron francamente su intención de recurrir a un curandero indígena después de recibir el tratamiento si su condición no mejoraba.

Conceptos acerca de la causa de las enfermedades

Los 172 pacientes describieron sus males en los términos del sistema tradicional tzotzil de clasificación de las enfer-

medades (Apéndice B), más que en los términos de la medicina moderna.^{50, 51} Ciento treinta y dos (76%) fueron a la clínica en búsqueda de tratamiento para una gran variedad de síntomas de origen sobrenatural. Solamente 27 (16%) atribuían sus males a causas naturales. Trece (8%) dudaban del origen de sus sufrimientos.

Tal como en el grupo de Larraínzar, un número abrumador —el 76%— de los pacientes echaban la culpa de sus enfermedades a causas mágico-religiosas. La mayor parte de las enfermedades, especialmente las más graves y prolongadas, se atribuían a castigos de los dioses del cielo y de la tierra, o a enfermedades del espíritu adquiridas mediante cualquiera de las variedades de brujería. Los accidentes, los defectos innatos, las heridas resultantes de las riñas y otros percances, eran considerados como actos de los dioses de la muerte. Muchos indígenas asistieron a las clínicas del INI en búsqueda del remedio para contrarrestar estas enfermedades causadas mágicamente. Al ser cuidadosamente interrogados en su propia lengua por alguien que estaba favorablemente dispuesto con el fondo cultural y que lo entendía (el señor Hernández en este caso), muchos indios declararon haber sido hechizados. Por esta razón, los indígenas sienten generalmente una mayor confianza y se abren más completamente con los promotores médicos indígenas que con los médicos del INI; cuándo éstos los interrogaban, los pocos que hablaban español raramente hicieron algo más que enumerar sus síntomas —dolor de estómago, diarrea, tos, etc.—; pocas veces revelaron lo que creían que era la verdadera causa de su enfermedad a alguien más que al promotor médico, en quien tenían mayor confianza. En tales casos, frecuentemente solicitan medicinas para protegerse contra el mal aire, los malos sueños, el *pos lom* y para fortalecer a sus animales compañeros y hacerlos más capaces de defenderse, etc. Un zinacanteo de veintisiete años de edad, creyendo que las heridas de su brazo habían sido causadas por un ataque contra su espíritu en sueños, pidió al INI medicinas que le permitieran no soñar. Casos como este

tienen lugar diariamente. El promotor médico cumple un papel intercultural muy importante en el contacto entre los pacientes indígenas y los médicos del INI, pues es cargo de los primeros interpretar los conceptos de un sistema cultural en los de otro. Los promotores acostumbran asegurar al paciente que el INI tiene medicinas para todas las enfermedades y los convencen de que expliquen los síntomas —de acuerdo con el sistema tzotzil tradicional de clasificar las enfermedades—, para que se logre el diagnóstico exacto en términos de la medicina moderna.

Reacciones características al tratamiento moderno

Existe un desacuerdo considerable en el grupo clínico, en lo que se refiere a los males y enfermedades que los médicos modernos son capaces de tratar. Noventa y cinco (55%) de los pacientes afirmaron que los médicos del INI pueden, probablemente, curar todas las enfermedades que conocen los indígenas, incluyendo las que son castigos de Dios o producto de la brujería. Setenta y dos (42%), creen que la medicina moderna puede enfrentarse con una escala más limitada de enfermedades, que generalmente incluye los castigos divinos, pero no la hechicería, que suponen del exclusivo dominio del curandero indígena. Estos pacientes piensan que los médicos modernos no entienden algunas enfermedades de los indios y que, por ello, son incapaces de curarlas. Esta gente es aún muy indígena en lo concerniente a cultura e identificación social, pues, aún en contacto con la medicina moderna, el sistema sobrenatural de control social inherente a la hechicería tzotzil ejerce gran influencia en su conducta y la anima en su continua identificación con la sociedad y cultura tzotziles y en su participación dentro de ellas. Es lógico esperar que tales pacientes vacilen entre las medicinas tradicional y moderna más frecuentemente cuando buscan curación a una enfermedad juzgada como brujería.

Los cinco pacientes restantes (3%), permanecieron indecisos.

La tenacidad de estas creencias indígenas está claramente demostrada en el pensamiento de un promotor médico indígena de la clínica del INI en Chamula, quien también es principal y curandero en su sociedad. Después de ocho años de servicio, sus conceptos acerca de los dioses de linaje y de los dioses ancestros de la montaña sagrada, han cambiado muy poco. En su opinión, los médicos del INI son incapaces para curar la brujería o cualquier otra enfermedad del espíritu porque, según lo ve él, si el animal compañero de uno es prisionero de un brujo, sólo el curandero indígena podrá liberarlo; solamente un curandero puede atacar las causas de una enfermedad tal, propiciando a los dioses de linaje y ancestrales con las ofrendas adecuadas. El promotor se apresura a informar al respecto a los indígenas que van a la clínica. Para él, la medicina del INI puede sólo curar las enfermedades menores, pero hace poco menos que calmar el dolor y la incomodidad de una enfermedad del espíritu; así, cuando él o alguien de su familia cae enfermo, acostumbra consultar a los curanderos indígenas.

La medicina moderna es una alternativa a la medicina tradicional, mal establecida. Algunos indígenas que llegan a las clínicas del INI han sido atendidos en varias ocasiones anteriores por los curanderos indígenas, con resultados negativos; para ellos la medicina moderna es el último recurso. En sus casos, se permite que la enfermedad progrese hasta el punto de ser incurable, como lo ilustran el caso expuesto a continuación:

El 31 de agosto de 1960, el médico de la clínica central de San Cristóbal fue llamado de Chamula para atender a un indígena moribundo; fue acompañado por dos técnicos del laboratorio y por el autor. Al llegar a Chamula en coche, el grupo fue rápidamente conducido a una de las habitaciones hospitalarias de la clínica, donde un anciano yacía gravemente enfermo. A un costado de su cama, estaba un curandero indígena arrodillado frente a una tabla en la que ardían velas de varios colores; frente a la tabla había un incensario y una gallina negra que acababa de ser pasada

sobre el paciente y sacrificada. El médico de la clínica de Chamula dijo que el curandero ya había rezado y llamado al espíritu con el tecomate varias veces. Acucillados en el suelo, alrededor del cuarto, estaban unos diez parientes del enfermo.

Repentinamente, el paciente se puso muy grave y comenzó a respirar anhelosamente. Los médicos y la enfermera fueron al otro lado de la cama y comenzaron febrilmente su trabajo. Los médicos intentaron insertar una sonda en su uretra para drenar su vejiga, pero todos los esfuerzos fueron infructuosos. La enfermera comenzó a tomarle una muestra de sangre, pero para entonces su presión era tan baja que sólo después de gran esfuerzo se logró extraer una cantidad suficiente; tomada la muestra, los técnicos comenzaron el análisis en el microscopio.

Mientras esto sucedía, el curandero indígena se había levantado y salido rumbo a la plaza del pueblo para continuar vendiendo chicha en el pequeño mercado. El autor lo siguió y comenzó a interrogarlo valiéndose de un intérprete; el curandero explicó que el anciano tenía enemigos muy poderosos y que la enfermedad había sido ocasionada por pisar un arco iris en un sendero cercano a su casa. El arco iris era realmente *pos lom* enviado por sus enemigos para dañar su espíritu, lo que logró hacer. El curandero indígena confiaba en que el anciano se recuperara y por ello había dejado el lado del enfermo.

Cuando apenas había terminado de decir esto, la mujer y los niños que rodeaban al anciano, salieron de la clínica lamentándose de que acababa de fallecer. Todos estaban acordes en que la catástrofe había sucedido porque los médicos le habían quitado sangre y lo habían incomodado mucho punzándolo con sus jeringas. Se lamentaban de haberlo traído a la clínica y estaban seguros de que, de haberlo seguido curando en casa, se hubiera recuperado sin tener que sufrir. Los indígenas estuvieron furiosos ese día en la clínica del INI. El diagnóstico final había sido apendicitis aguda.

La medicina moderna ha sido muy bien aceptada en casos que habían sido considerados imposibles y abandonados por los curanderos. A veces los curanderos indígenas admiten que ignoran como curar una determinada enfermedad y recomiendan a su paciente que vaya a la clínica del INI a ser tratado; los médicos del INI son llamados frecuentemente para atender víctimas de accidentes, tales como heridas abiertas por tajo de machetes y disentería, que están más allá del alcance de las técnicas tradicionales de curación; los curanderos indígenas, considerando tales casos como irremediables, se retiran y dejan a la víctima ante su destino. Entonces el médico del INI es invitado a tomar por su cuenta lo que es usualmente una muerte inevitable.

Como sucede entre muchos otros grupos pre-alfabetos (Hsu, 1955: 148-49), la medicina moderna es una forma más de magia para los tzotziles, quienes no entienden sus premisas básicas. Al igual que los curanderos indígenas, los médicos del INI son considerados magos, cada uno con su propia fórmula para curar las enfermedades, que puede ser correcta o incorrecta, sin medios términos entre ambas alternativas. Por esta razón es imposible que los tzotziles comprendan cómo un prolongado descanso en el extraño ambiente de un hospital, lejos de su casa y de sus parientes, puede sanar una enfermedad como la tuberculosis, que es comúnmente considerada como del espíritu. Los tzotziles están convencidos de que la buena salud puede restablecerse de inmediato si tienen la buena suerte de encontrar un curandero suficientemente poderoso e inteligente para devolverles sus espíritus.

Después de que los comerciantes ladinos en San Cristóbal han vendido grandes cantidades de "medicina" a los indígenas para aprender a hablar español, éstos llegan de vez en cuando a las clínicas del INI a solicitar panaceas semejantes.

Su aproximación a la medicina moderna es en extremo pragmática y, consecuentemente, se muestran muy reticentes a aceptar las nuevas formas de curación. Si los indios han

tenido una experiencia satisfactoria con un medicamento, generalmente piden el mismo la siguiente vez que van a la clínica, sin importarles cuál sea el mal que padezcan. La mayoría de los indígenas han conseguido resultados positivos de inyecciones, píldoras y botellas de medicina y están dispuestos a aceptarlas de buena gana. De hecho, muchos de los que asisten a la clínica desean inyecciones y no se consideran tratados hasta que no reciben una; muchos van aún a San Cristóbal y compran inyecciones de calcio, creyendo que cualquier malestar puede evitarse calentando la sangre con una inyección intravenosa de tal sustancia. Un curandero chamula que trabajó por varios años como promotor médico del INI, complementa ahora sus ceremonias curativas tradicionales con inyecciones. Las últimas noticias acerca de él, indican que ha alcanzado bastante éxito al añadir este tipo de tratamiento moderno a su práctica de la medicina tradicional, pues no ha habido ningún paciente furioso que haya atentado contra su vida hasta la fecha. Las reacciones a las inyecciones pueden también ser negativas, como en el caso del hombre que llevó su esposa a la clínica del INI con tuberculosis; la mujer murió después de recibir una inyección de estreptomycin y su marido concluyó que las inyecciones intramusculares son una mala medicina.

Hay muchos tipos de tratamiento que los indígenas rechazan; generalmente temen las operaciones serias, pues les es difícil entender que la salud pueda mejorar si se daña el cuerpo, aunque sea con la cirugía. La gente que sufre de tuberculosis, rehusa, por lo general, ir a un sanatorio en la ciudad de México, porque temen morir fuera de su pueblo, entre gente que no es pariente. Temen, también por lo general, que se les saque sangre, en la creencia de que su sangre es su vida; temen perder su espíritu en la jeringa y morir por ello (Fig. N). La incomodidad y el dolor de los tratamientos modernos, despiertan a veces gran aprensión por el posible daño al espíritu. Por ello, las madres indias suelen pedir para sus hijos medicinas de administración oral, con preferencia a las inyecciones. Después del tratamiento que

los atemoriza, algunos indígenas traen a la clínica un curandero para que llame a sus espíritus y los deposite a salvo en sus cuerpos, antes de partir.

Los indígenas saben muy poco acerca de la estructura y funcionamiento de los órganos internos. Debido a su limitado entendimiento de la fisiología, los indígenas piensan que el tratamiento debe ser aplicado en el preciso lugar en que ocurre la molestia; les es difícil comprender cómo una inyección en el brazo puede aliviar un dolor de pecho, por ejemplo. Desde su punto de vista, la inyección debe aplicarse, para ser efectiva, en el lugar correspondiente. Por esta razón, algunos médicos del INI aplican inyecciones de agua destilada en el área afectada, para que sus pacientes tomen las píldoras o la medicina que sea necesaria para su salud.

El caso del segundo regidor del municipio de Chenalhó, que fue aporreado en la cabeza, es característico. Los indios lo llevaron a la clínica del INI, convencidos de que estaba moribundo. El médico, al examinarlo, se dio cuenta de que el golpe había sido recibido en el parietal sin dejar lesión externa, pero temiendo una fractura interna, le aplicó una inyección. El paciente y sus familiares estaban convencidos de que él había recibido daño en su espíritu y que moriría. Un curandero indígena fue llamado y comenzó su tratamiento, golpeando la cabeza del paciente suavemente y silbando para llamar a su espíritu. Después de este tratamiento, que complementó el del médico del INI, se sintió con mayor confianza de restablecerse y dejó la clínica satisfecho.

El cargo del médico del INI es a veces muy difícil, dada la tendencia de los indígenas a hacerlo responsable del destino de sus pacientes, sin importar la condición en la que los hayan puesto en sus manos. Como muchos indios aceptan al INI como última alternativa, los pacientes suelen llegar con pocas esperanzas de vida. Se espera generalmente del médico, como del curandero indígena, que realice un milagro y devuelva la vida y la buena salud mediante la magia. Si la persona se recupera, la medicina gana un mayor grado de

aceptación y de prestigio; pero si muere, los indígenas culpan al INI y deploran haber llevado al enfermo a la clínica.

El autor presenció un dramático caso semejante en julio de 1959 en el centro de Larraínzar. En una orgía un joven se lio en una pelea y recibió tres machetazos cerca de la cara; caminó por su propio pie desde la orilla del pueblo, en donde ocurrió la tragedia, hasta el edificio municipal en la plaza, para llamar la atención por su estado. Poco después estaba sentado sobre un charco de su propia sangre. Se notificó telefónicamente al INI, pero el médico sufrió un retraso por los 27 kilómetros de la difícil carretera desde San Cristóbal hasta el pueblo. El médico llegó un poco tarde y el muchacho, aún con vida, recibió los primeros auxilios y fue introducido en el *yip* para ser llevado a la clínica central en la ciudad; cuando partieron, los últimos comentarios de los parientes del enfermo y de sus amigos consistieron en advertir al médico que si su paciente moría en el viaje a través del agitado camino, sería considerado como responsable. El paciente murió por hemorragia poco después de abandonar el pueblo y el INI fue inculpado.

La actitud de los indígenas es fatalista en extremo. Si un paciente parece que va a morir, sus parientes imploran al médico que detenga sus esfuerzos por salvarlo, por que las inyecciones, etcétera, sólo aumentan su incomodidad. Si el caso parece carecer de esperanzas, los indígenas esperan el fin; a veces sacan al paciente de la clínica y lo llevan a su casa para que pueda morir entre los suyos y, al avizorarse el fin, la familia acostumbra preparar el entierro.

La regla general de las opiniones del grupo clínico era la de favorecer a la medicina moderna y a los médicos del INI y estar en contra de la medicina tradicional y de quienes la practican, ochenta y cuatro (48%) de los pacientes afirmaron que pensaban que la primera es generalmente más efectiva que la segunda. De esta afirmación podría deducirse que el INI ha alcanzado un éxito considerable ganando la aceptación de los indígenas, pero hay que tomar en cuenta que muchos de ellos pueden haber opinado de

acuerdo con lo que creían que se esperaba de ellos más que haber revelado su verdadera opinión al responder a la pregunta. Un número idéntico, ochenta y dos (48%), aceptaron que la medicina moderna y los médicos de INI son una alternativa igualmente efectiva que la medicina tradicional; estos pueden, ciertamente, vacilar entre ambos sistemas cuando buscan tratamiento. Ocho (4%) pacientes piensan que la medicina moderna es inferior a la indígena; de ellos puede esperarse que agoten todos los recursos de la curación tradicional antes de consultar al INI.

Sistemas complementarios

La medicina moderna alcanza mayor aceptación cuando complementa que cuando excluye la práctica de la medicina tradicional. Los médicos del INI que han permanecido en sus puestos algún tiempo y han ganado la confianza de los indígenas, invitan con frecuencia a los curanderos indígenas para que unan sus fuerzas con las de ellos al curar a un paciente. Cuando los médicos son llamados a las chozas de los indios, encuentran a sus competidores indígenas en plena labor; en esos casos esperan a que terminen para principiar sus propias actividades. Muchas veces los curanderos indígenas acompañan a los pacientes a las clínicas del INI, donde son animados para que celebren sus ceremonias junto al lecho del enfermo. La clínica de Chamula tiene incluso incensarios a la mano para facilitárselos a los curanderos. Algunos de éstos envían a sus pacientes a las clínicas después de que les han proporcionado la curación tradicional. Por lo general, los médicos del INI buscan la cooperación de los curanderos, usando todos los medios posibles para que su propio tratamiento sea aceptado.

Aunque ambos sistemas pueden frecuentemente ser combinados por el mismo practicante con magníficos resultados, el INI no acostumbra permitir a sus médicos que cumplan el papel del curandero indígena, pues esto puede traer como resultado dificultades personales. Sin embargo, tal cosa fue

hecha recientemente por el médico de la clínica de Oxchuc quien, cuando fue llamado para atender a un indígena que se había caído y se había golpeado con una roca, mostró una excepcional compenetración de los problemas interculturales que presenta la medicina de transición. Por la escasa información que recibió en una carta casi ilegible, el médico entendió que el hombre se había roto varias costillas y que probablemente había sufrido un colapso en un pulmón como resultado de su caída; se preparó para el caso y partió en un viaje de cinco horas a caballo para llegar a donde el indígena vivía. Al llegar ató su caballo y entró directamente a la choza para comenzar a examinar al paciente. Pronto encontró que el enfermo no tenía nada desde el punto de vista de la medicina moderna. La familia se había reunido a su alrededor y cada uno de los miembros presentes estaba convencido de que el enfermo estaba a punto de perder su espíritu a causa de la caída que había sufrido; el enfermo mismo insistía en que su espíritu estaba dejando su cuerpo a través de la contusión que tenía en el pecho. El médico se dio cuenta de que debía hacer algo muy por encima de lo ordinario; se volvió rápidamente a la mujer del paciente y le pidió que le trajera una gallina. La mujer regresó unos momentos después con el ave, el doctor la tomó y rápidamente la pasó sobre el cuerpo del enfermo formando la cruz, la sostuvo luego a su lado y la degolló tal y como lo hacen los curanderos indígenas; cuando la gallina estuvo muerta, el médico le abrió un ojo y pasó una luz sobre la pupila, permitiendo a todos los presentes que vieran como estaba inmóvil y no se dilataba al ser iluminada; se volvió entonces al paciente e iluminó directamente su ojo, permitiendo también que los presentes vieran como su pupila se dilataba normalmente y procedió a interpretar estos descubrimientos diciendo a la familia: "Ofrecí el espíritu de la gallina a cambio del paciente. Fue aceptado y ahora la gallina está muerta y no tiene espíritu, pero la luz nos mostró que el paciente está bien y que su espíritu permanece en su cuerpo". Para mayor precaución, el médico le aplicó una

inyección de agua destilada que, según explicó, es muy buena para hacer que el espíritu permanezca en su lugar. La familia quedó tan feliz, que insistió en que el doctor aceptara otra gallina como símbolo de su gratitud.

Cambio en la visión del mundo

La visión de las experiencias que los indígenas adquieren en la clínica del INI, está estructurada rigidamente por su tradicional concepción del mundo; muchas reacciones características de los indios a la medicina moderna y a sus practicantes, llegan a ser más comprensibles si se las enfoca desde tal punto de referencia.

La reacción de los indios al médico del INI es especialmente interesante. Los indígenas que asisten a las clínicas del INI, son a veces incapaces de distinguir al médico del otro personal. Cuarenta y siete (28%) de los pacientes del grupo clínico, pensaban que los médicos del INI adquieren los conocimientos que necesitan para su profesión de la misma manera que los curanderos indígenas, esto es, siendo destinados desde su nacimiento para desempeñar tal puesto o mediante la revelación divina en sueños. Los otros ciento veinticinco (72%), no sabían cómo o bien afirmaron que el médico había estudiado para aprender su profesión.

La mayor parte de los indígenas piensa que las diferencias entre ellos y los ladinos se extienden incluso al campo de la enfermedad. Ciento doce (65%) de los que fueron interrogados en la clínica, expresaron que las enfermedades sufridas por ambos grupos son un tanto diferentes, dado que los ladinos no practican, como los indios, la brujería y que, por eso, sólo ellos están sujetos al castigo de Dios. Algunos indígenas se explicaron la mejor salud de los ladinos diciendo que ella es debida a la superioridad de sus animales compañeros; otros pensaron que era porque los ladinos usan brillantina y perfume en el cabello, lo que no permite que la brujería penetre; como los indígenas no usan tales cosas, son más susceptibles de enfermarse. Treinta (17.5%) se

mostraron indecisos, mientras que los 30 restantes (17.5%) creen que las enfermedades de ambos grupos son causadas tanto por la brujería como por el castigo divino, y que sólo la terminología es distinta.

La concepción indígena del mundo está muy influida por las creencias mayas prehispánicas concernientes a la brujería, con base en los dioses del linaje y ancestrales que ocupan las montañas sagradas. En contraste con el grupo de Larraínzar, en el cual esta creencia es general, sólo 97 (56%) de los integrantes del grupo clínico pensaban que todos los ladinos tienen animales compañeros como los indios. De cualquier manera, es común que los indígenas atribuyan animales compañeros más poderosos a los ladinos que a sí mismos, y de esta manera expliquen la mejor salud de la mayoría de los ladinos y su mejor capacidad para resistir a la brujería. La montaña sagrada de mayor importancia en que habitan los animales compañeros de los ladinos es Huitepec, en las afueras de San Cristóbal. Cincuenta y dos (30%) dudaban que los ladinos tuvieran animales compañeros; catorce (9%), pensaban que sólo los indios los tienen y que el principio anímico de los ladinos es un proceso mágico aún no comprendido por los indígenas; ocho (5%) expresaron la opinión de que ni los indios ni los ladinos tienen animales compañeros y que la vida no depende de su supuesta relación mágica, contrariamente a lo que los indios creen en general.

10. LA MEDICINA DE TRANSICION II

Conclusiones

Hasta el grado en que esta evidencia permite hacer generalizaciones, se sugieren las siguientes conclusiones acerca de la medicina de transición:

1ª Hipótesis: El grupo de la clínica admite la medicina moderna más como una alternativa que como un sustituto de la medicina tzotzil tradicional. Por lo tanto, quienes usan la medicina de transición para buscar remedio a sus males, vacilan entre los dos sistemas médicos que les son accesibles.

Por regla general la medicina moderna goza de una aprobación limitada como alternativa a la medicina tradicional; los indígenas están lejos de aceptar su valor al enfrentarse a las enfermedades. La mayoría de los indígenas consienten la medicina moderna más con incertidumbre que con un convencimiento profundo o comprensión. Para ellos representa un sistema curativo nuevo y desconocido, cuyo valor les ha de ser demostrado pragmáticamente antes de que lo incorporen a su propio sistema de tratar las enfermedades; por esta razón muchos indígenas recurren a los servicios del INI sólo como último recurso: cuando todos los métodos tradicionales de curación han sido agotados.

El grupo clínico estaba casi dividido entre los pacientes que probaron las curaciones tradicionales antes y aquellos que recurrieron primero a la medicina moderna. Los primeros habían recibido el tratamiento de los curanderos indígenas dos, tres o más veces antes de ir a la clínica; los últimos fueron directamente a la clínica del INI para su tratamiento sin haber recurrido antes al curandero tradicional. Treinta y nueve por ciento del total de los integrantes del grupo clínico, admitieron francamente sus intenciones de

ir con un curandero indígena si su salud no mejoraba como resultado del tratamiento recibido en la clínica.

La accesibilidad y proximidad relativa de las medicinas tradicional y moderna, fue tal vez un importante factor en la determinación general respecto a cuál forma de curación habría que recurrir. Cuando ambos sistemas eran igualmente accesibles, el enfermo frecuentemente probaba uno y después el otro, sin aparente orden de preferencia. La mayoría de los pacientes del grupo clínico vivían en municipios y parajes cercanos a las clínicas del INI. Los habitantes de los lugares más distantes y aislados estaban, por lo general, menos familiarizados con la medicina moderna y acostumbraban hesitar para escogerla como una alternativa de la medicina tradicional. Algunos pacientes que vivían en comunidades tan alejadas como Chalchihuitán, Magdalenas y Larraínzar, declararon haber sido tratados por curanderos indígenas muchas veces antes de consultar al INI, lo que no implica, sin embargo, que haya una relación directa entre la proximidad geográfica y la aceptación de la medicina moderna. El municipio de Chamula, por ejemplo, rodea a San Cristóbal por tres lados y al través de la historia ha sido el municipio tzotzil más conservador y resistente; la clínica del INI en Chamula, a pesar de haber sido la primera en establecerse en la región, está aún lejos de ser aceptada por los indígenas a quienes se empeña en servir.

2ª Hipótesis: Cuando las formas de curación modernas llegan a ser aceptadas como alternativas de las prácticas tradicionales, aquellas se funden con los principios de estas y predominan en la medicina de transición.

La aceptación de la medicina moderna por los tzotziles, es un caso de integración, por fusión de los rasgos culturales. A pesar de haber recibido tratamiento moderno, una abrumadora mayoría de los integrantes del grupo clínico atribuía sus males a causas mágico-religiosas de la misma manera que lo hizo el grupo de Larraínzar; iban al INI a buscar el alivio de sus enfermedades, causadas éstas por lo que creían castigos provenientes de los dioses del cielo o

de la tierra, ocasionadas por la brujería o que eran actos de los dioses de la muerte. Ninguno tenía la más vaga idea de los principios modernos acerca de las causas de las enfermedades; todos empleaban más el sistema tzotzil de clasificación de las enfermedades para describir sus males, que el moderno.

3ª *Hipótesis*: El tratamiento moderno es más fácilmente aceptado cuando se trata de enfermedades tales como la viruela, la tos ferina, el tifus, etc., que los tzotziles consideran en general como compartidas con toda la humanidad, que cuando se trata de males que ellos consideran resultados de la brujería y que, por lo tanto, creen característicos exclusivamente de los indígenas.

Los presentes resultados substantian en forma general esta hipótesis. Los indígenas piensan que los ladinos, como ellos mismos, pueden sufrir enfermedades epidémicas, las que son interpretadas como castigo de los dioses del cielo para toda la especie humana. Unas dos terceras partes de los integrantes del grupo clínico, sin embargo, pensaban que muchas de las enfermedades restantes sufridas por los indígenas son diferentes de las de los ladinos; de acuerdo con eso, los ladinos no practican la brujería y por ello son inmunes generalmente a las enfermedades atribuidas a ella. Los ladinos tampoco están sujetos a la brujería tzotzil que es generalmente interpretada por los tzotziles como castigo de los dioses del linaje y ancestrales.

La tercera parte restante del grupo de la clínica, pensaba que tanto los ladinos como los indígenas sufren los mismos castigos sobrenaturales, y algunos se mostraron indecisos al respecto.

En general, parece haber una mayor aceptación del tratamiento moderno para las enfermedades epidémicas tales como la viruela, la tos ferina, el tifus, etc., consideradas como castigos universales impuestos por los dioses del cielo, que para las enfermedades del espíritu, atribuidas en su mayor parte a la brujería. La curación moderna es más frecuentemente solicitada para las enfermedades del primer

tipo que para las del último, que los indígenas más conservadores conciben como del dominio casi exclusivo del curandero tradicional. Esto sucede así, quizá porque las campañas de medicina preventiva realizadas por el INI dieron la oportunidad de demostrar el valor de la medicina moderna al tratarse de enfermedades epidémicas que afectaron a mucha gente al mismo tiempo; en contraste, la capacidad de la medicina moderna para tratar exitosamente enfermedades no contagiosas —que casi siempre se dan en casos aislados más que en gran escala— no está aún tan claramente demostrada para los indígenas.

4ª Hipótesis: Los principios de la medicina tradicional y los de la moderna, se componen de partes funcionalmente interrelacionadas, de tal manera que el cambio suscitado en una parte involucra automáticamente la alteración de las otras. Por lo tanto, los componentes del grupo clínico que han recibido en varias ocasiones tratamiento moderno para la misma enfermedad, empiezan a cambiar sus conceptos acerca de los principios de las enfermedades para las que no han recibido tratamiento. Por ejemplo, un sujeto que ha sido tratado varias veces en la clínica por haber tenido las enfermedades A, B, C y D, podrá cambiar su concepto acerca de tratamiento necesario para la enfermedad E, aunque nunca haya sido tratado a causa de ella.

Los datos presentes no son suficientes para que esta hipótesis sea aceptada o rechazada. La aceptación tiende a darse cuando las pruebas pragmáticas están a punto de mostrar su eficacia, mientras que el rechazo parece ser la inevitable consecuencia del fracaso. Aunque se acepten las técnicas modernas de curación, los principios de la medicina tradicional predominan en el grupo clínico (Hipótesis 2). En general, el grupo clínico aceptó la medicina moderna como una alternativa para el tratamiento de los síntomas de algunas enfermedades tradicionales determinadas, la mayoría de las cuales se atribuían a causas mágico-religiosas. Los principios tradicionales sufrieron muy pocas alteraciones cuando el grupo clínico aceptó las formas modernas de tratamiento

para estas enfermedades; las relaciones tradicionales de causa y efecto aplicadas a enfermedades aparentemente relacionadas, fueron aún menos afectadas. Cuando el grupo clínico buscó algo más que el simple tratamiento de los síntomas, muchos de sus miembros exigieron que la medicina moderna atacara las causas mágico-religiosas de sus enfermedades. En esta forma, algunos llegaron a solicitar medicinas para prevenir y protegerse contra las diversas formas de hechicería a las que los tzotziles se creen sujetos.

La historia de las campañas de medicina preventiva del INI confirma estos descubrimientos. Para lograr que los indios aceptaran una técnica dada, el INI tuvo la necesidad de demostrar la validez de cada uno de los métodos modernos para tratar los síntomas de cada enfermedad. En algunos municipios fue aceptado, más o menos en forma general, que la vacunación llevada a cabo por el INI podía evitar que uno se enfermara de viruela. Los principios tradicionales que relacionan la viruela con el castigo de los dioses del cielo no sufrieron alteración ni siquiera en comunidades en las que todos sus miembros fueron vacunados. Larraínzar es un caso a propósito. Cuando se introdujeron otras técnicas de medicina preventiva, como el uso del DDT para la prevención del tifus, los indígenas llegaron a someterse a ellas. Este estudio sugiere que los principios culturales que interpretan tradicionalmente las epidemias como castigos de los dioses del cielo permanecieron prácticamente fuera del cambio no obstante las actividades realizadas por el INI durante los últimos diez años en el campo de la medicina preventiva.

5ª Hipótesis: Las formas modernas de curación se integran a la medicina tradicional dándoseles funciones mágico-religiosas y son aceptadas como alternativas a los remedios tradicionales porque se piensa que constituyen un tipo de magia más efectivo que el conocido.

Para el grupo clínico la medicina moderna llegó a ser una alternativa para el tratamiento de síntomas de enfermedades tradicionales tales como el mal aire, el *pos lom*, la

enfermedad del espíritu, etcétera. Algunas formas de la medicina moderna comúnmente usadas —inyecciones, píldoras, medicinas de patente—, han ganado una amplia aceptación y gozan de gran prestigio entre los tzotziles. Al no darse cuenta de que existen tantas variedades de estos medicamentos como distintas aplicaciones y usos de ellos, los indígenas que han experimentado con una de ellas, en el pasado, favorablemente, solicitan la misma en ocasiones posteriores sin importarles cual sea su enfermedad. De la misma manera una persona que sanó con una inyección una vez, acostumbra solicitar una inyección la siguiente vez que esté enferma. Quien ha sido curado mediante una técnica determinada, la recomienda a sus amigos para cualquier enfermedad. Las formas de la medicina moderna que dan los resultados más obvios, inmediatos y favorables, tienen una mayor oportunidad de ser aceptadas que aquellas cuyos efectos benéficos se demuestran menos fácilmente y se consumen por más tiempo. Los indígenas desean que el tratamiento tenga resultados positivos inmediatos. Por ello es más difícil que acepten tratamientos extremadamente largos como los que exigen la tuberculosis y la desnutrición. Los tzotziles no comprenden los principios de la medicina moderna y para ellos los médicos del INI son magos, cada cual con su propia fórmula mágica para curar.

6ª Hipótesis: La medicina moderna se acepta y se integra a las prácticas tradicionales más rápidamente, si el médico es capaz de ganarse el respeto y la colaboración de aquellos que gozan de gran prestigio en la organización social tradicional y que estiman el valor de esa sociedad. Si los objetivos del INI han de realizarse, el médico moderno ha de complementar al curandero tradicional más que tratar de excluirlo y la comunicación intercultural deberá ser la máxima.

Los pocos casos de medicina de transición que fueron cuidadosamente observados en el curso de este estudio, sugieren que cuando las formas modernas y las tradicionales de curación se funden, ambos sistemas se complementan

mutuamente y forman un sistema más o menos bien integrado de medicina psicosomática. Como se ha asentado anteriormente, cuando los indígenas llegan a las clínicas del INI, buscan generalmente el alivio a los penosos síntomas de sus enfermedades. Dadas las bases científicas de la medicina moderna, ésta está en mejores aptitudes de enfrentar el lado exclusivamente fisiológico de una enfermedad que la medicina tzotzil y su limitada e inexacta farmacopea. Los médicos modernos aplican mecánicamente y con mayor éxito los procedimientos requeridos por el cuerpo humano, que sus competidores tzotziles. Sin embargo, los principios tradicionales mágico-religiosos acerca de la causación de las enfermedades predominaban en el grupo clínico. La mayor parte de los indígenas no creen que los médicos del INI entiendan las causas sobrenaturales de las enfermedades y por ello no los consideran capaces de corregirlas; consecuentemente, aunque los síntomas de los indígenas son tratados en la clínica del INI con métodos modernos, tal atención raras veces disminuye la inquietud relacionada con las causas sobrenaturales, mágico-religiosas, de la enfermedad. Los indígenas que buscan el tratamiento moderno para sus síntomas, que ellos interpretan como enfermedades del espíritu, se ven satisfechos cuando un curandero indígena ha realizado los rituales adecuados para que recuperen su espíritu que se ha perdido o dañado. Por lo tanto, el papel del curandero indígena al atacar la causa última de los sufrimientos es complementario al del tratamiento de los síntomas llevado a cabo por el médico del INI. Para tranquilizar a un paciente, tanto el médico como el curandero, deben enfrentar lo que la persona piensa qué es lo que más la molesta, más que darle sólo un medicamento.

En los diversos casos de medicina de transición observados en el presente estudio, los médicos del INI unieron sus esfuerzos a los del curandero en el tratamiento de sus pacientes; en ellos, los rituales y las ceremonias del curandero parecieron tener un papel muy importante para inducir al paciente a que aceptara la medicina moderna y para

asegurarle el resultado más favorable en su caso. Las prácticas mágico-religiosas parecieron tener un efecto psicoterapéutico, y ejercer un alivio a la inquietud, de que la medicina moderna carece para los indígenas. La mayor parte de los casos clínicos observados en este estudio, no pareció quedar satisfecha con el tratamiento moderno hasta que éste no fue complementado con las atenciones de un curandero indígena.

El presente estudio indica que los pacientes indígenas son más efectivamente tratados cuando las medicinas tradicional y moderna operan como sistemas complementarios, según se ha expuesto. Los médicos del INI que estaban más familiarizados con las creencias y prácticas curativas indígenas y que las comprendían mejor, ganaron mayor aceptación para sus propios métodos terapéuticos. Posiblemente no sea necesario ni deseable que los médicos del INI realicen ritos y ceremonias como lo hacen los curanderos tzotziles, a pesar de los resultados potencialmente favorables que se alcanzaron en el incidente citado en que sucedió así.

Para alcanzar óptimos resultados en la medicina de transición, es necesario que los médicos del INI y los promotores médicos indígenas entiendan y respeten, cada cual, el sistema médico del otro. Es indispensable un doble programa de educación en el que se enseñe a los médicos del INI lo referente a la medicina tradicional y en el que se eduque a los promotores médicos en la teoría y en la práctica de la medicina moderna. Los médicos y los promotores capaces de pensar y actuar en términos, tanto de la medicina tzotzil como de la moderna, son generalmente más efectivos por tener mayor capacidad para interpretar los conceptos y la terminología de un sistema a otro con menor dificultad.

Los promotores médicos indígenas más aculturados y que no compartían la cosmología tzotzil tradicional y la teoría mágico-religiosa de las causas de la enfermedad, actuaban más eficazmente, especialmente cuando estaban bastante familiarizados con la medicina moderna. Aquellos que poseían aún la concepción indígena del mundo, solían actuar como

impedimentos de la aceptación de la medicina moderna, enviando a los pacientes que consideraban embrujados a las manos de los curanderos indígenas antes de que pudieran ser tratados en la clínica con medicina moderna. Los más familiarizados con los detalles de la fisiología humana y con la teoría y la práctica de la medicina moderna, fueron más capaces de traducir los conceptos indígenas a la terminología de la medicina moderna y, en la medida en que esto era posible, la comunicación intercultural fue incrementada. Una meta futura debe ser la de preparar promotores médicos indígenas que lleguen a ser médicos del INI.

Idealmente, quienes ingresan al campo de la medicina de transición deben dedicarse a su profesión e identificarse con las metas del INI. Es de la mayor importancia que permanezcan en sus puestos tanto tiempo como sea posible, para realizar al máximo las enseñanzas potenciales y llevar al máximo su relación con la población indígena a la que sirven.

7ª Hipótesis: En la etapa de la integración asimilativa, quienes se valen de la medicina de transición adquieren una nueva penetración en los principios tradicionales de la enfermedad. No sólo las formas, sino también los principios de la medicina moderna, son introducidos en la cultura subordinada. Dado que las conexiones entre el principio y la forma tradicionales están rotas, su concepción del mundo tiende a aproximarse cada vez más a la de los ladinos; sólo cuando esto sucede, las funciones de la medicina tzotzil tradicional se reemplazan por las de la medicina moderna.

Aunque esencialmente son similares, existen algunas importantes diferencias entre los principios mágico-religiosos del grupo de Larraínzar y los del grupo clínico. En Larraínzar se piensa que todo el mundo tiene un animal compañero en una montaña sagrada, encadenado mágicamente a su vida y a su destino. Mientras que en Larraínzar estas creencias tienden a ser ampliamente aceptadas y permanecen bastante uniformes, aunque con algunas variaciones, las del grupo de la clínica eran más diversificadas. Sólo el 56% del grupo

clínico suponía que los ladinos tienen un animal compañero como los indígenas; 30%, dudaba de tal cosa y 5% no creía que nadie tuviera un animal compañero. Para la mayoría del grupo clínico que había aceptado poco de la cultura ladina, estas creencias eran casi idénticas a las del grupo de Larraínzar. Las más tajantes diferencias se notaron entre la minoría del grupo de la clínica que había aceptado más la cultura ladina. Sin embargo, no es el propósito de este estudio el inferir que las diferencias citadas se deban exclusivamente al tratamiento recibido en las clínicas del INI; en una inferencia más realista, ellas son el producto final de muchos contactos con los ladinos que el grupo de Larraínzar no había tenido. Estos resultados dan peso al argumento de Mead (1956:374), según el cual los intentos por realizar alguna alteración drástica en una cultura —la introducción de la medicina moderna en este caso— tienen un éxito mayor si van acompañados de tantos cambios congruentes como sea posible.

Los principios sobrenaturales de la medicina tzotzil tradicional en lo general, no fueron secularizados, sino simplemente reemplazados por su contraparte ladina mágico-religiosa, en la cultura de los pacientes considerablemente adaptados a la cultura y a la concepción del mundo ladinas. El sistema maya antiguo de culto a los ancestros, mostró indicios de haber llegado a ser menos efectivo como sistema de control social, cuando este grupo adquirió creencias más típicamente ladinas acerca de la brujería. El culto a los dioses del cielo, llevado a cabo alrededor de la iglesia, tanto por los indígenas como por los ladinos, tiende a ser más del tipo del catolicismo mexicano, conforme las deidades van asumiendo mayor número de características ladinas. Los dioses tzotziles de la muerte equivalen al demonio cristiano. Los principios de las supuestas causas de la enfermedad, en el grupo más asimilado, son similares a los de los campesinos ladinos, para quienes la mayoría de las enfermedades tiene su origen en el castigo divino, en la mala voluntad del diablo y en la brujería. Considerados como un todo, estos

cambios son tenues en una pequeña minoría e inexistentes en la mayor parte del grupo clínico.

En el grupo clínico, en ningún caso la aceptación total de la medicina llegó al punto en que las relaciones entre la forma y el principio fueran cortadas; fueron pocas las nuevas apreciaciones adquiridas con respecto a las causas de la enfermedad y por ello ningún principio tradicional fue reemplazado por su equivalente moderno. El grupo clínico buscó el tratamiento moderno a las enfermedades tradicionales atribuidas a causas mágico-religiosas, tanto como lo hizo el grupo de Larraínzar. En ningún caso, aunque el paciente hubiera recibido antes el tratamiento moderno, se concibieron las enfermedades en los términos de los sistemas clasificatorios científicos y modernos y tampoco se recurrió nunca a la medicina moderna con la esperanza de que ella liberara los cuerpos de los indígenas de gérmenes o de que realizara cualquiera de sus otras funciones comunes. La aceptación de las formas modernas de tratamiento parece haber tenido poco impacto en los conceptos del grupo clínico acerca de la enfermedad, lo que implica un efecto reducido en su concepción del mundo en general. La integración asimilativa de la medicina moderna no ocurrió nunca en el grupo clínico.

Este es un estudio del proceso de aculturación iniciado con las actividades del programa de salud del INI y con su impacto en la medicina tzotzil tradicional. Fueron estudiados y comparados dos grupos indígenas: el primero en el aislado municipio de Larraínzar, en donde, con la excepción de algunas medicinas de patente, no existe atención médica moderna accesible. Las treinta y ocho personas ahí estudiadas nunca habían recibido tratamiento moderno y se valían exclusivamente de la medicina tzotzil tradicional. El autor residió entre ellos durante diez meses, estudiando la medicina tzotzil tradicional en su contexto sociocultural. Para comprender los conceptos tradicionales acerca de las causas de la enfermedad, los relacionados con la clasificación de las enfermedades y las prácticas curativas, se hizo un detallado estudio etnográfico de la comunidad como base para segunda parte del estudio.

El segundo grupo, compuesto de ciento setenta y dos individuos, fue escogido entre los pacientes que solicitaron tratamiento en tres clínicas y en dos puestos médicos del INI situados en la región, quienes, por ello, eran usuarios de la medicina de transición. El grupo clínico era más heterogéneo que el de Larraínzar y representaba una escala amplia en el *continuum* de aculturación; su vasta mayoría parecía haber aceptado algo más de la cultura ladina que el grupo de Larraínzar, y muchos de sus integrantes iban a la clínica por vez primera. Por otra parte, sólo una minoría del grupo parecía haber aceptado mucho de la cultura ladina, en lo que se refiere al habla, al vestido y a la educación formal. La mayoría de estos pacientes vivía en lugares cercanos a la carretera panamericana, en las afueras de San Cristóbal, y había recibido tratamiento moderno en varias

ocasiones anteriores. El grupo clínico fue estudiado durante un período de seis meses, mediante un cuestionario referente a los cambios habidos en los conceptos acerca de las enfermedades y de la concepción del mundo en general. El centro principal de atención fue el de cómo los dos sistemas médicos fueron integrados por el grupo clínico.

En parte, este estudio tuvo la mira de probar la teoría de Barnett (1942) acerca de la sustitución funcional de los elementos culturales en situación de contacto cultural.

El proceso del cambio por contacto, que caracteriza la reacción del grupo clínico a la medicina moderna, es de integración fusional (Spicer, 1961:532); las modernas formas de curación se fundieron con los principios de la medicina tradicional y los conceptos cosmológicos de una minoría del grupo de la clínica se ladinizaron un tanto. Sin embargo, los principios mágico-religiosos de la medicina tzotzil tradicional se mantuvieron y, además, las conexiones entre la forma y el principio de la medicina tradicional no se rompieron, ni se adquirieron nuevas apreciaciones referentes a las causas de la enfermedad entre los integrantes del grupo clínico. La integración asimilativa (Spicer, 1961: 531) o la sustitución funcional (Barnett, 1952), el reemplazo de los principios, de las formas y de las funciones de la medicina tradicional por los de la medicina moderna, no tuvo lugar.

Los resultados de este estudio sugieren que la sustitución funcional de los elementos culturales se da únicamente bajo determinadas condiciones de contacto cultural. En su última obra, Barnett (1953) definió claramente las situaciones de contacto que conducen a la aceptación o al rechazo de los elementos culturales por parte de las culturas subordinadas. Por lo tanto, la presencia del tratamiento científico entre los tzotziles no es una condición suficiente para predecir la asimilación de la medicina moderna a su cultura. La organización social de los tzotziles y la historia de las relaciones entre indios y ladinos, han sido tradicionalmente factores importantes en el rechazo de la medicina moderna y de

muchos otros elementos culturales ladinos en los Altos de Chiapas.

La organización social de los tzotziles y su patrón complementario de la bebida ceremonial, son el mecanismo clave gracias al cual se mantiene el *status quo* de la sociedad indígena. Los principales y los curanderos aseguran la ascendencia que tienen sobre los más jóvenes, tanto mediante el respeto a su poder como mediante el temor a la hechicería. El culto a los ancestros y los conceptos acerca de la enfermedad que éste engendra, funcionan para mantener la integración social y cultural de la vida tzotzil tradicional. Los tzotziles piensan que una gran enfermedad es un castigo de sus ancestros a la transgresión de las sagradas tradiciones y esta creencia hace muy difícil la labor del INI. Razonando con tales premisas, los indígenas pueden, lógicamente, evitar el tratamiento moderno por el temor a ser embrujados por sus mayores.

La situación se complica con el patrón cultural de la bebida ritual, que es parte importante del culto tzotzil a los ancestros. Esta práctica lleva al consumo inmediato de los excedentes económicos y produce un efecto nivelador en las diferencias de riqueza entre los indígenas. Al no permitir que se acumulen reservas, la bebida ceremonial hace más problemático el propósito del INI de mejorar el estado económico de los indígenas.

La organización social tradicional de los tzotziles se ve amenazada con la introducción de la medicina moderna. Al aceptar los principios de la medicina moderna, los indígenas lógicamente pondrán en entredicho la habilidad de sus principales y curanderos en la hechicería. Cuando esto suceda, la *élite* no será capaz de controlar por más tiempo a la gente joven y perderá su status y su prestigio. Así, el culto a los ancestros declinará en importancia. La organización social de los tzotziles se transformará y podrá esperarse que surjan nuevos dirigentes y nuevas cualidades requeridas para serlo.

Los cuatro siglos de contacto entre indígenas y ladinos, que precedieron al establecimiento del INI en los Altos de

Chiapas, se caracterizaron por una gran hostilidad interétnica. Los indígenas han estado subordinados tradicionalmente a los ladinos; los municipios tzotziles han intentado mantener su autonomía social y cultural a toda costa. Los municipios menos aislados, como Zinacantán y Chamula, han sido los más resistentes y ambos opusieron abiertamente su resistencia a las primeras actividades del programa de salud del INI. El hecho de que se rehúsen a aceptar la medicina moderna, es una manifestación más de su rechazo general a las formas ladinas. Los municipios más aislados, como Larraínzar y Chalchihuitán, han tenido un contacto menos hostil con los ladinos y, consecuentemente, sus habitantes no son tan resistentes a las formas ladinas como los indígenas que viven cerca de San Cristóbal; la reciente expansión del programa médico del INI a estos lugares, ha hallado, significativamente, menos problemas con los indígenas.

En los programas de cambio cultural dirigido a las prácticas de salud, los principios y las funciones, tanto como las formas de la medicina moderna, deben introducirse de tal forma que produzcan efectos duraderos. El presente estudio sugiere que la introducción de la forma de un elemento cultural no es condición suficiente para predecir el reemplazo de las creencias y prácticas tradicionales. El tratamiento moderno debe ser acompañado de una información educativa acerca de las causas científicas de la enfermedad y de las funciones de la medicina moderna, cuando esto sea posible (INI, 1962:12). Sólo cuando el gran valor de los principios de la medicina moderna sea demostrado pragmáticamente a los indígenas, éstos comenzarán a dudar de los principios tradicionales.

En cerca de doce años de trabajo, el INI ha hecho rápidos avances en la corrección de las injusticias a que los indígenas de los Altos de Chiapas han estado sujetos desde la Conquista. Miles de indígenas tienen ahora la oportunidad de recibir educación de tipo occidental y cuidados médicos por primera vez en la historia; sus derechos civiles y polí-

ticos de ciudadanos mexicanos son sostenidos por el INI, de acuerdo con los principios de la Revolución Mexicana. Varios testigos, tanto indígenas como ladinos, han comentado con el autor en San Cristóbal, que los derechos de los indígenas han estado más protegidos en los últimos diez años que lo que lo estuvieron durante los cuatrocientos cuarenta años de contacto hispánico anteriores. Las realizaciones del INI durante el breve período en que ha operado, han sido encomiables, especialmente tomando en cuenta sus limitaciones en lo que se refiere a presupuestos y a personal.

La dicotomía existente entre indígenas y ladinos es más cultural que racial. Durante años, algunos indígenas han pasado por las transiciones necesarias para ser asimilados a la sociedad ladina, pero tales casos han sido excepcionales ya que los tzotziles se oponen tradicionalmente al cambio social y cultural. La historia indica que los intentos futuros de llevar a los tzotziles al flujo principal de la sociedad mexicana, se encontrarán, según todas las posibilidades, con la resistencia de los movimientos nativistas dirigidos a mantener a toda costa la forma de vida tzotzil tradicional.

1. Tot San Antresh, tot Santa Crus, tot ta Tila ka'wal,
Padre San Andrés, padre Santa Cruz, padre Señor de
Tila, patrón,
2. tot San Manuel, tot Iskipula ka'wal,
padre San Manuel, padre Señor de Esquipulas, patrón,
3. tot San Lorenzo, tot San Juan ka'wal.
padre San Lorenzo, padre San Juan, patrón,
4. tana maistro ta vinajel ka'wal, ch'ul toj, ch'ul nen ka'-
wal,
ahora, maestro, en el cielo patrón, sagrado sol patrón
5. tana jun ka'wal ta shkalta la nichimal sat,
ahora, patrón, pronuncio tu lindo nombre delante de
tus lindos ojos.
6. ta nichimal elove ka'wal,
delante de tu linda presencia,
7. tana sha vakkun pertón, chi kataj ti ta jun mayole,
ahora me perdonas si me convierto en un mensajero,
8. ti jun kavilto'e, ka'wal. Jana cha'cha'pabe,
en un transmisor, patrón. Es mi deber participarte,
9. jacha busanbe ka'wal,
es mi deber contarte, patrón,
10. yun chi lik yun chi tots
que me voy de viaje
11. chak'sba shanvil bi ka'wal,
como un poderoso viajero, patrón,
12. yun chi lik jun chi tots ta ok' taj likel,
me voy en estos momentos,
13. jo'ot cha'cha'pabe ti yutsilal sba ke'e,
te digo con mis palabras placenteras,

14. ti yutsilal sba ti'e,
con repeticiones agradables,
15. tita jun hora, tita meria me ora,
en una hora, en media hora,
16. tana lishtón sha ba shelaun sha ba,
me voy como un listón, como una seda,
17. tana jata k'an sak'il paloma,
convertido en una paloma blanca (zopilote rey),
18. tita yolon mesha ja vu'une ka'wal
bajo tu mesa* patrón,
19. ch'ul tot, ch'ul me'ka'wal,
sagrado padre, sagrada madre patrona,
20. ta k'an jun tentsun, jun ik'al tsi',
me convierto en un chivo, en un perro negro,
21. sch'iuk me yab ka, shch'iuk me yab ti',
en mis cantos y mis gritos,
22. jata tak, jata nuts,
lo mando, lo transmito,
23. jun shch'ial tana, balun shch'ial tana,
una ponzoña, nueve ponzoñas,
24. jun stivanam, balun stivanam,
un dolor, nueve dolores,
25. jame lishtón tana, jame shela tana,
que vayan como listón, que vayan como una seda,
26. jame toyuk sha batel ti sba ke'e, ti sba ti'e,
transmitidos en mis cantos y en mis gritos.
27. Tana jame taj k'upin batel ta k'an jun chivo,
Mi gusto es convertirme en chivo,
28. jun schoch, jun vakos,
en tecolote, en zopilote rey,
29. tesh k'ot ta lajel, tesh k'ot ta ch'ayel,
para que entren, para que terminen,
30. ti sba ke'e, ti sba ti'e,
mis cantos, mis gritos, en el cuerpo de fulano,

* Las gradas del cielo.

31. ak'o nan sk'uín ti sba ke 'e, ti sba ti'e,
quien los tendrá de camisa, mis cantos, mis gritos.
32. Ja ta k'an sakil mut, yashal mut,
Mi gusto es convertirme en un ave blanca, en un ave verde,
33. tita jun ora, tita meria ora ka'wal,
en una hora, en media hora patrón.
34. tesh kot tesh laj ti sba ke'e, ti sba ti'e
para que terminen, para que acaben mis gritos, mis cantos,
35. jame ak'o sk'uín, jame ak'o spokin,
quien los tendrá de camisa, los tendrá de ropa,
36. batsi lishtonuk sha batel, batsi shelauk sha batel,
mandados como un listón, mandados como una seda,
37. Ta k'an jun vak'os tana ka'wal,
Me convierto en un zopilote, patrón,
38. ti sba ke'e, ti'e batsi muybajuk
para entregar mis cantos, mis gritos con alegría
39. lishtonuk sha batel tana,
como un listón,
40. 'ololuk me spta sjol, 'ololuk me yab ya'al,
que penetre en medio de su cabeza, en medio de su cráneo,
41. sakba yorontón, k'anba yorontón,
en su corazón blanco, en su corazón amarillo,
42. yech'al bak', yech'al ch'usub.
en las coyunturas de sus huesos, en las conexiones de sus cuerdas.
43. Tana ka'wal, p'ej yo pom, p'ej yo ch'ail,
Ahora patrón, te ofrezco mi humilde incienso, mi humilde humo,
44. tita nichim ba'e, tita nichim sate.
delante de tu linda presencia, delante de tus lindos ojos,

45. Ka'wal tan tsak be k'un
¡Sírvede ahora patrón!
46. Jo'otik laj lekin tik, jo'otik tash kutsintik,
Nosotros gozaremos, nosotros disfrutaremos
47. ti yutsil sba ke'e, ti yutsil sba ti'e,
de mis cantos, de mis gritos,
48. toyol kalal vinik, toyol kalal ants,
hombres que están en la grada más alta de la montaña
sagrada, mujeres que están en la grada más alta de la
montaña sagrada,
49. pepen vinik, pepen ants,
hombres que se convierten en mariposa, mujeres que
se convierten en mariposa,
50. Tana ka'wal lumil tok'uk nan batel,
Ahora patrón, mando entre las nubes
51. yutsil sba ke'e, ti yutsil sba ti'i,
mis cantos, mis gritos,
52. jun me ora, ta merio me ora,
en una hora, en media hora,
53. Tana ka'wal ichbekun tsakbe' kun ti pej
Ahora patrón, sírvete del humilde
54. yo pom ti pej yo ch'ail li, ka'wal
incienso, del humilde humo, patrón
55. yo'o ta k'an o Pertón, yo'o ta k'an o Lisensia
y concédeme tu perdón y licencia
56. ja'uk jun yavanam, yun stivanam
para mandar dolor y ardor
57. ta lumil tok'uk me ba, ta pepen ik'uk me ba
en la niebla, los envío en forma de una mariposa
en el aire
58. sakba tok'uk me ba tana ka'wal,
junto a las nubes, patrón,
59. ta sak'il sutum ik'uk me ba,
los envío en forma de torbellino,

60. ta sak'il pepen ik', ta sak'il wak'nebal,
en forma de mariposa blanca, en forma de arco iris
blanco
61. ti yutsil sba ke'e, ti yutsil sba ti'e,
en mis cantos, en mis gritos,
62. Tana teme chilik ta'olol walebal,
Emprendo mi vuelo en medio de la montaña sagrada,
63. tana teme chilik ta'olol mukta walebal,
emprendo mi vuelo en medio del gran montaña sagrada,
64. tashakojol, ta yosh kojol vinajel,
en la segunda grada, en la tercera grada del cielo,
(compara la montaña sagrada con el cielo)
65. ta yolon ja ch'ul crusil
debajo de la sagrada cruz.
66. Je nompres ra ríosh Jesucristo ka'wal,
En el nombre de Dios Jesucristo patrón,
67. tana ka'wal aposhtol Santiako,
ahora patrón apóstol Santiago,
68. aposhtol San Antresh, tot San Manuel,
apóstol San Andrés, padre San Manuel,
69. tot Iskipula, tot San Lorenzo patrón,
padre Señor de Esquipulas, padre San Lorenzo patrón,
70. tana ka'wal ta jun me ora, ta merio me ora,
ahora patronos, en una hora, en media hora,
71. ji laj kapta la nichim satiké,
me acuerdo de sus lindas presencias,
72. miserikotio Jesucristo,
misericordia Jesucristo,
73. je nompres ra ríosh Jesucristo,
en el nombre de Dios Jesucristo,
74. jalal me'santa María, me' María Malalena,
madre Santa María, madre María Magdalena,
75. me'María, Santa Marta, me'konsepsión,
madre María, Santa Marta, madre de la Concepción,

76. me'Sokoltenanko, me'Walalupa,
madre de Socoltenango, madre de Guadalupe,
77. me'Ashansión, me'Kontevaka,
madre de la Asunción, madre de Contevaca,
78. me'Mercel, me'Kantelario, sme vinajel,
madre de la Merced, madre Candelaria, madre del
cielo (la luna),
79. jo'osuk shkapta la nichim satiké.
me acuerdo de todos sus lindos ojos.
80. Tana ch'ul antsetik,
Ahora sagradas mujeres,
81. batsi lishtonun sha me batel,
me voy como un listón,
82. batsi shelauk kun shame batel,
me voy como una seda en el aire,
83. ta sak'il paloma, ta yash'al paloma,
convertido en una paloma blanca, en una paloma verde,
84. tana ka'wal te shk'ak be'o jun stivanam,
ahora patrón, mando un dolor,
85. jun shk'ushul me tana, ta jun ora, ta meria ora,
un ardor, en una hora, en media hora,
86. lumil tok'uk, pepen ik'uk,
en la niebla, en forma de una mariposa volando en
el aire,
87. o'lol be'uk, o'lol shanebaluk me bal,
en medio del camino, en medio de la senda,
88. jun stivanam, jun yavanam,
un dolor, un ardor,
89. jun shch'ial, balun shch'ial,
y una ponzoña, nueve ponzoñas,
90. oshlajunem sha kak, balun sha kak,
trece veces las mando, nueve veces las mando,
91. jun sha ten, balun sha ten,
una vez las trasmito, nueve veces las trasmito,

92. ta jun lumiltok ta jun pepen ik',
en una niebla, en el aire como una mariposa,
93. ja'uk jun yavanam, ja'uk jun stivanam,
el dolor, el ardor,
94. ak'o nan sk'uin, ak'o nan spok'in,
los tendrá de camisa, los tendrá de ropa,
95. ta yutsil sba ke, ta yutsil sba ti'i
entregados en mis cantos y gritos.
96. Tana ch'ul maistroetik, tana ch'ul kapitanetik,
Ahora sagrados maestros, ahora sagrados capitanes
(los dioses de la tierra),
97. tana jo'ot chachapabe
ahora a ustedes los invito
98. kupino lekino yutsil sba ke yutsil sba ti'i,
a que escuchen mis cantos y mis gritos con gusto,
99. ta jun me ora, ta meria me ora,
en una hora, en media hora,
100. junun me chivo ta k'an
me convierto en un chivo
101. jame ta chi'in, jame taj lak'in jun lumiltok,
y me junto con la niebla para irme por el aire como
una mariposa,
102. lishtonun sha shela jun sha batel,
como un listón, como una seda, envío
103. yutsil sba ke, yutsil sba ti'i,
mis cantos y gritos,
104. ta 'olol spat sjol, ta 'olol yab ya'al,
a penetrar en medio de la cabeza, en medio del cráneo,
105. ta sak ba yorontón, ta k'anba yorontón,
en el corazón blanco, en el corazón amarillo (de mi
enemigo),
106. jun stivanam, balun stivanam,
un dolor, nueve dolores,
107. Ja'uk jun pukuj jun chivo ja'uk'o te
Me convierto en un chivo diablo escondido

108. kunchiuk, ja'uk'ó te buchiuk,
en la niebla opaca,
109. je nómpre re ríosh Jesucristo ta vinajel,
en el nombre de Dios Jesucristo en el cielo,
110. ch'ul toj, ch'ul nen ka'wal.
sagrado sol, sagrado espejo, patrón.
111. Ta yutsil ke ta yutsil tí'i jun shushun,
Con mis cantos, con mis gritos, con un silbido,
112. balun shushun tas batel, jun stivanam, balun stivanam,
con nueve silbidos, trasmito un dolor, nueve dolores,
113. jun shch'ial, balun shch'ial,
una ponzoña, nueve ponzoñas,
114. tana jun shkak be bal, ta jun sutum ik',
ahora los trasmito en un torbellino,
115. balun sutum ik', jun pepen, balun pepen,
en nueve torbellinos, en una mariposa, en nueve mariposas,
116. lishton sha me tana, shelauk,
como un listón, como una seda en el aire.
117. Tita jun ora, tita meria ora, kajal me'olon tana ka'wal,
En una hora, en media hora, tiro (al animal compañero de mi enemigo) de su lugar (en la montaña sagrada), patrón.
118. Mu valapatilbilukum ti shoch'une,
No me desprecien si me convierto en tecolote,
119. vak'os'une, ja chí'uk batel ti ya'e,
en zopilote rey, para transmitir las enfermedades,
120. ta yutsil sba ke'e, ta yutsil sba ti'e,
en mis cantos, en mis gritos,
121. jun sha moch, balun sha moch,
una vez lo amarro, nueve veces lo amarro (al animal compañero de mi enemigo),
122. jun shch'ial, balun shch'ial,
una ponzoña, nueve ponzoñas,

123. oshlajunem me sha kak'be, balun me sha kak'be,
trece veces las mando, nueve veces las mando,
124. ich'a be'ich'a shanem lumiltok
a emprender sus vuelos, a tomar sus caminos en la
niebla
125. pepen ik'ukot me batel.
como una mariposa en el aire.
126. Pa'ilej tot Santiako, pa'ilej santo Tila,
En el nombre del padre Santiago, del señor de Tila,
127. pa'ilej tot aposhtol, pa'ilej tot Iskipula,
en el nombre del padre apóstol, en el nombre del
padre de Esquipulas,
128. pa'ilej tot San Lorenzo, tot San Juan, ka'wal,
en el nombre del padre San Lorenzo, padre San Juan,
patrón,
129. pa'ilej tot San Kishtoval,
en el nombre del padre San Cristóbal,
130. me'Mersel, jo'ot ta shkapta la nichin ba'e,
madre de las Mercedes, me acuerdo de sus lindas pre-
sencias,
131. jo'ot ta shkapta la nichim sate,
delante de sus lindos ojos,
132. chabanuk ti jun chivo, chabanuk ti jun shoch,
mando con felicidad el chivo, con felicidad al tecolote,
133. chabanuk ti jun vak'os,
mando con felicidad al zopilote rey,
134. Miserikiotio Jesucristo ka'wal.
Misericordia, Jesucristo, patrón.
135. Pa'ilej tot San Pedro, pa'ilej Santa Vera,
En el nombre del padre San Pedro, en el nombre de
Santa Verónica,
136. tana ka'wal, jun me ora, meria me ora,
ahora patrón, en una hora, en media hora,
137. ja'une me yutsil sba ke, yutsil sba tí'i,
mis cantos, mis gritos,

138. batsi tsaletuk, li kichoj talel,
envío directamente,
139. virgen pagre ch'ul toj, ch'ul nen ka'wal,
virgen, padre sagrado sol, patrón,
140. ja'uk jun stivanam, jun yavanam,
el dolor, el ardor,
141. jak' ak'o sk'uin, jak ak'o spokin,
que envuelven a mi enemigo como una camisa, como
una ropa,
142. ta jun ora, ta meria ora,
en una hora, en media hora,
143. Ji'ul cha'pa, balun cha'pa,
Una vez los preparo, nueve veces los preparo,
144. jun stivanam, jun yavanam,
al dolor, al ardor,
145. tek an'unuk, tek tsantsunuk ta sabka yorontón,
para que penetren en su corazón blanco,
146. ta k'an ba yorontón,
en su corazón amarillo,
147. ta 'olol spat sjol, ta 'olol yab ya'al,
en medio de su cabeza, en medio de su cráneo,
148. taj ok'tal likel, jiul kak', balun kak',
en estos momentos, he venido a dañarlo,
149. ta lumil tokum talel,
he venido dentro de las nubes,
150. ji'ul ji'am, ji'ul voch, ta resal k'op ta
compichión, k'op
a dañarlo con mis rezos y con mis confesiones.
151. Manchuk yoh'uk, manch'uk yamuk
No se ha de quitar ni de calmar
152. ja'uk jun yavanam, jun stivanam,
el ardor, el dolor,
153. ta 'olol sjol, ta 'olol yab ya'al, ta sab ba yorontón,
en medio de su cabeza, en medio de su cráneo, en
su corazón blanco,

154. ta k'an ba yorontón,
en medio de su corazón amarillo,
155. tas bektal, tas takupal ti buch'u,
en su carne, en su cuerpo,
156. shtiet sjol, ti buch'u shtiet yorontón,
cuya cabeza y cuyo corazón están enojados.
157. Ak'o nan skuin, ak'o nan spokin,
Que los tenga de camisa y de ropa
158. ti yutsil sba ke'e ti yutsil sba ti'e,
mis cantos, mis gritos,
159. tita jun ora, tita meria ora tana ka'wal.
en una hora, en media hora, patrón.
160. La me cha'paboshuk, la me busan boshuk
Ya les conté, ya les participé,
161. k'uyepal li'i lamaloshuk, k'uyepal li'i joyololoshuke,
a todos ustedes que están presentes,
162. ch'ul maistroetik, ch'ul kapitanetik.
sagrados maestros (dioses del cielo), sagrados capitane-
s (dioses de la tierra).
163. Miserikotio Jesucristo ka'wal.
Misericordia, Jesucristo, patrón.

APENDICE B. SISTEMA TZOTZIL DE CLASIFICACION DE LAS ENFERMEDADES

Enfermedades de la cabeza, de los ojos, oídos,
garganta, boca y dientes

K'USH JOL

Síntomas: Dolor de cabeza.

Causas: Si el malestar no se prolonga por mucho tiempo, puede ser atribuido a causas naturales y creerse, por ejemplo, que se debe a que el individuo ha estado demasiado tiempo bajo el sol. Si se prolonga por un período corto, puede ser interpretado como un ligero castigo de Dios. Los dolores de cabeza de larga duración se atribuyen por lo general a la brujería.

Curación: En los casos menos severos, se pasa por alto o se toman medicinas de patente baratas; cuando se considera como castigo de Dios, es común que se llame a un 'ilol, quien en tal caso acostumbra rezar. En los casos más graves, el enfermo debe bañar su cabeza en una solución herbolaria y hacer que un curandero celebre una ceremonia contra la hechicería.

K'USH SAT

Síntomas: Inflamación, dolores ardientes, a menudo acompañados de inflamación y decoloración de la zona que rodea a los ojos, que ocasionan, en la mayoría de los casos, una gran sensibilidad a la luz y alguna interferencia en la visión. Muchos casos corresponden probablemente a la conjuntivitis, aunque en el término pueden incluirse otras enfermedades con síntomas semejantes.

Causas: Los tzotziles explican esta enfermedad diciendo

que un día, cuando Jesucristo estaba aún en la tierra, vio venir algunos dioses paganos mientras caminaba por las montañas; cerró sus ojos para no verlos y a la mañana siguiente, cuando despertó, tenía *k'ush sat*. Porque Cristo la padeció en la tierra, la heredaron los hombres a quienes El se la envía periódicamente como castigo. Muy poca gente piensa que sus causas sean naturales.

Curación: Algunos piensan que esta enfermedad tiene una curación efectiva en el tiempo, pasado el cual se cura por sí misma. Es más común comprar en las tiendas de Larraínzar algunas medicinas de patente, como agua de Santa Catarina, y aplicarlas en los ojos.

Un remedio menos común es la hierba llamada *poshil satil*, que cuando es cortada, produce una sustancia lechosa que se pone en los ojos.

Esta enfermedad se trata también poniendo en una vara hueca trece frijoles negros y trece piedras negras, uno por uno, y soplándolos luego hacia el ojo infectado. El secreto de esta curación está en que debe hacerse inmediatamente después de que salga el sol y durante un período que puede ir de tres a trece días sucesivos, según la intensidad del mal.

METIK TA SAT

Síntomas: Un círculo blanco en el centro del ojo, parecido a la luna y que crece causando ceguera total o parcial. Algunos casos pueden corresponder con las cataratas.

Causas: Los tzotziles piensan que a los dioses del cielo, y especialmente a la diosa luna, no les agrada ser mirados fijamente por el hombre. Por ello, si alguien mira a la luna por largo tiempo, puede ser castigado con la aparición de la misma en su ojo, en forma de *metik ta sat*.

Curación: No se acostumbra llamar al curandero para curar el *metik ta sat*, porque no se le considera suficientemente grave. Muchos creen que si no desaparece por sí solo, es incurable.

La curación más común implica el uso de tres o trece

frijoles negros que se pasan sobre los ojos y a veces son presionados contra éstos, tan pronto como la persona se despierta durante tres o trece mañanas consecutivas. A veces los frijoles son molidos y aplicados a los ojos; también puede ponerse en los ojos el jugo de los frijoles cocinados.

Otras personas ponen tres pesos de plata en un vaso de agua a las seis de la tarde y los dejan ahí por la noche; a la mañana los presionan sobre el ojo del enfermo tan pronto como se despierta, lo que se repite por tres veces consecutivas.

MUSHKI LEK

Síntomas: Casi todas las fallas de la vista, incluyendo casi todos los grados de miopía e hipermetropía.

Causas: Se explica, comúnmente, que los naguales, al ser ofendidos por el animal compañero de una persona lo castigan tirándolo al suelo o golpeándolo en los ojos y dañándole la vista. Si una persona nace con poca vista, se puede suponer que su defecto ha sido causado porque sus padres se burlaron de una persona que padecía del mismo mal cuando la madre estaba embarazada y Dios los ha castigado dándoles un hijo con el mismo defecto de nacimiento. Si la falla se da cuando la persona es mayor, es más probable que se le atribuya un origen natural, pues los tzotziles se dan cuenta de la degeneración física general que a veces ocasiona la edad; de cualquier manera, tanto los viejos como los jóvenes pueden suponer que esta enfermedad tiene un origen sobrenatural.

Curación: Casi todos creen que la falta de vista no tiene curación. Un remedio es poner en el ojo tabaco molido mezclado con agua; sin embargo, y sin importar lo que se haga, los tzotziles son muy pesimistas en lo que se refiere a la eficacia de cualquiera de los medios que ellos conocen para curar este mal.

TU PEM SAT

Síntomas: Ceguera.

Causas: Se explica comúnmente que la ceguera es el castigo que recibe el animal compañero por parte de los naguales. Con frecuencia se supone que los ciegos son brujos a quienes Dios ha castigado así porque sus animales compañeros abandonaron la montaña sagrada por la noche en busca de los animales compañeros de los niños para comérselos. Como en el caso de la falta de vista, se acepta que la ceguera existe por voluntad de Dios o como un castigo divino por un pecado de los padres del enfermo; puede considerarse también como resultado del *metik ta sat*.

Curación: No se conoce ninguna.

NELISH

Síntomas: Estrabismo o astigmatismo que ocasionen la incapacidad para que el individuo haga converger sus ojos.

Causas: Se reconoce generalmente como un defecto natural heredado desde Jesucristo. Los tzotziles piensan que cuando Cristo estuvo en la tierra tenía este defecto y que por ello le gusta que algunos de sus hijos también lo tengan y se los envía desde antes de que hayan nacido. Cristo castiga así, en especial cuando los padres se han burlado de una persona con el mismo mal, cuando la madre está embarazada; el hijo nace así como castigo a sus padres. Es menos común la creencia de que el niño nace con el defecto a causa de que la madre haya sido embrujada durante el embarazo.

Curación: No se conoce ninguna.

MAKEM CHIKIN

Síntomas: Pérdida parcial o total de la audición.

Causas: Si la pérdida de la audición es leve, puede explicarse como el resultado de un aire frío que entró en la oreja; si es mayor, puede interpretarse como el resultado de un aire

maligno enviado por un brujo para atacar a la persona mientras está despierta o dormida. Una enferma explica que su problema tuvo origen mientras dormía y soñaba que un niño había venido a soplar en su oído. La sordera también puede provocarse cuando los naguales golpean al animal compañero de la persona en la oreja.

Curación: La mayoría de los tzotziles cree que es incurable; sin embargo, algunos piensan que lavando las orejas con *lula* o poniendo unas gotas de alcohol y lavándolas después con paños mojados en agua tibia, se evitará la entrada del aire frío.

K'USH NUK (También llamada *chmak nuk*)

Síntomas: Protuberancias en la garganta y en la raíz de la lengua que provocan dolor de garganta. También se refieren a la obstrucción e hinchazón de la garganta que causan dolor y dificultad al hablar; algunas veces es un síntoma de una tos o de un resfriado.

Causas: Se suele interpretar como un castigo de Dios, especialmente cuando aparece asociado con la tos o el resfriado. Se piensa que algunos casos resultan de los ataques de un aire maligno o de un animal introducido mágicamente en la garganta de la víctima por un brujo. Los casos menos graves pueden ser considerados de origen natural, tal como la irritación que produce alguna cosa en la garganta mientras la persona come.

Curación: Esta enfermedad no suele considerarse como grave y sólo se cura cuando no desaparece después de un tiempo considerable y comienza a causar gran malestar. Los remedios herbolarios incluyen los lavados de garganta con *sembrillo* molido y calentado en agua; se lava después el interior de la garganta con corteza de *ch'ich bot* finamente molida y calentada en agua. Otros recomiendan que se pasen por la garganta semillas calientes de aguacate y la raíz caliente de *cho cho tsi*. Otro tratamiento consiste en frotar

piedras sobre la garganta para que las amígdalas se disuelvan o se rompan.

Los casos muy graves reciben tratamientos mágico-religiosos.

MAK'AL KO'

Síntomas: Obstrucción de la garganta, pérdida temporal de la voz, acompañadas a veces por tos. Se considera como una enfermedad leve.

Causas: Se atribuye generalmente a un mal aire enviado a la persona ya sea por Dios o por un brujo, o al daño hecho por el nagual al animal compañero de la persona cuando ésta ha bebido demasiado aguardiente.

Curación: Muchos no buscan tratamiento para esta enfermedad, porque suele ser de poca duración. Uno de los remedios consiste en tomar alcanfor con aguardiente. Las curaciones mágico-religiosas consisten generalmente en oraciones dichas por un sacerdote curandero.

E AL

Síntomas: Esta es una enfermedad infantil que provoca el emblanquecimiento del interior de la boca, de la lengua y de los labios, a veces con erupciones o llagas que contienen agua, en las superficies infectadas. La zona enferma se hace muy sensible a la sal y a los alimentos irritantes, como el chile. En los casos más agudos, el niño deja de comer o de mamar, lo que ocasiona su muerte.

Causas: Se acepta generalmente como un castigo proveniente directamente de Dios, o como el descuido que han tenido los naguales para con el animal compañero del niño, a quien, según se cree, no han alimentado debidamente.

Curación: Esta enfermedad se trata usualmente con hierbas, si es que no desaparece después de un tiempo razonable. Se muelen y hierven en agua las siguientes hierbas: 1) corteza de *ch'ich bot*; 2) plátano; 3) hojas de *jun tsu tuj*; 4)

hojas de *ch'ulelal vomol*; 5) hojas de *on te'* o de *yanal potoh*, con cuya solución resultante se acostumbra lavar la boca del niño.

Si estos remedios no dan resultado, puede llamarse a un *'ilol* para que rece, ofrende velas, quizá sacrifique una gallina y comparta aguardiente con la familia. Por lo general no se realiza una cura mágico-religiosa muy elaborada.

Enfermedades de los órganos del tórax

OBAL

Síntomas: Tos.

Causas: Se acepta que una tos ligera y de corta duración sea el síntoma de otra enfermedad, como del resfriado, pero una tos de larga duración es considerada generalmente como el resultado de la brujería enviada directamente a la víctima en la forma de un mal aire o *pos lom*, malos sueños, o del abuso cometido por los naguales al animal compañero.

Curación: No se acostumbra tratar los males de corta duración. Si la tos persiste, algunas veces es tratada con la inhalación de los vapores de las hierbas hervidas con piedras, o con la bebida de té de *yashal nich vomol* o de *poshil obal*. Se procuran las curaciones mágico-religiosas más frecuentemente cuando se trata de un caso del segundo tipo.

K'USH KO'ONTON

Síntomas: Dolor de pecho.

Causas: Si el dolor dura poco, es probable que se le atribuya un origen natural o que sea considerado como un leve castigo de Dios. Si se prolonga por mucho tiempo, podrá considerarse como una enfermedad del espíritu enviada por los naguales en los sueños malos o con el daño del animal compañero de la persona.

Curación: Se procura realizar curaciones mágico-religiosas del espíritu en los casos más serios.

CHMAK KO'ONTON

Síntomas: Respiración difícil, acompañada a veces por una tos similar a la de los síntomas del asma.

Causas: Los casos más graves se interpretan como ocasionados por el mal aire enviado por los naguales para atacar al animal compañero de la persona en la montaña sagrada.

Curación: Se procuran las curaciones mágico-religiosas más frecuentemente cuando se trata de un caso grave.

SIMAL OBAL

Síntomas: Acostumbra iniciarse con flujo nasal, temperatura alta, dolor de garganta y pecho obstruido. Generalmente hay dolores de cabeza y de pecho frecuentemente acompañados de espacios calientes y fríos. La mayoría de los casos se prolongan de tres días a una semana, pero algunos llegan a durar más y son considerados muy contagiosos. *Simal Obal* es una enfermedad que corresponde al resfrío común.

Causas: Se considera generalmente como un ligero castigo de Dios, enviado frecuentemente al hombre en proporciones epidémicas.

Curación: Se deja que los casos menos graves pasen sin tratamiento. Algunos indígenas buscan medicinas de patente, como el Mejoral que son adquiribles en Larraínzar, pero es más común que se empleen remedios herbolarios. Si la enfermedad se acompaña de temperatura alta, se dice que viene con "calor" y su remedio es bañar a la persona en *chijilté* preparado en agua fría; su dieta ha de consistir en comidas "frías" que se contrapongan al calor de la enfermedad. Por otra parte, si ella viene con "frío", se neutralizará este frío con baños de hierbas "calientes" como la *ch'ulelal vomol* y la *tsis uch* preparadas en agua caliente, las que, además de la *alalats*, se beben en té; la dieta del paciente consiste de comidas "calientes".

Las curaciones mágico-religiosas se integran con oraciones,

ofrendas de velas y posiblemente con una gallina sacrificada, ya que esta no es una enfermedad muy seria.

MAJBENAL

Síntomas: *Majbenal* significa fiebre. Comienza con los mismos síntomas que el resfriado corriente: alta temperatura, escalofríos, tos, dolor de cabeza, de pecho y del cuerpo en general, que ocasionan debilidad. Por lo general es muy intensa y puede durar más de un mes.

Posiblemente incluye a la gripe, la neumonía y muchas otras infecciones agudas del pecho.

Causas: Los casos más ligeros pueden considerarse como castigos de Dios enviados bajo la forma de aires malignos; los más graves se consideran generalmente como resultados de malos sueños en los que el espíritu de la persona sufre el ataque del *pos lom* enviado por los brujos, o como cualquier otro daño que los naguales producen al animal compañero en la montaña sagrada.

Curación: En los casos más graves el tratamiento más común se basa en curaciones mágico-religiosas muy elaboradas, que pretenden curar al espíritu.

JIKI KUL OBAL

Síntomas: Inicialmente, los característicos del resfriado común —dolores de cabeza y de pecho, temperatura y fuerte tos—. Se siente la garganta obstruida y llega a irritarse mucho por la tos incesante que a veces ocasiona vómitos y hemorragias nasales. Por lo general se prolonga por dos o tres semanas, pero puede llegar a durar más de dos meses, ser muy contagiosa y frecuentemente resulta fatal.

En la terminología médica moderna corresponde quizá a la tos ferina.

Causas: Se acepta generalmente como un castigo de Dios enviado directamente al hombre.

Curación: Es una enfermedad de difícil curación; si el

caso no resulta extraordinariamente serio, algunas veces se le deja pasar sin atención.

Se hacen infusiones de remedios herbolarios tales como *crus ech'*, *soyon chuch*, de hojas de piña y de *granata*. Si con ellos no se alcanzan los resultados deseados, se llama a un curandero para que rece por el paciente, pero sólo cuando la muerte parece inminente se celebra una cura mágico-religiosa elaborada.

Enfermedades de los órganos del abdómen

K'USH CH'UT

Síntomas: Dolor de estómago.

Causas: Los casos más simples son considerados como de origen natural: por ejemplo cuando la persona come demasiados alimentos "fríos", trabaja muy duro, camina demasiado de prisa o no hace una de las comidas. Algunos piensan que es un pequeño castigo de Dios y que los casos más graves pueden ser resultado de la hechicería.

Curación: Las curaciones herbolarias son las más comunes: té de *hinojo*, de *tsis uch* y de *ch'ail vomol* (hoja amarga). También se curan con remedios simples como el agua de colonia.

Si se sospecha de brujería, se procuran las curaciones mágico-religiosas.

SHENEL

Síntomas: Vómitos.

Causas: Los casos más sencillos se consideran de origen natural: por ejemplo, el comer muchos alimentos "fríos"; otros piensan que Dios manda el *shenel* como un castigo ligero. Se supone que los casos graves son el resultado de los ataques al animal compañero o de los daños al espíritu durante los sueños, perpetrados por medio de la brujería.

Curación: Los remedios herbolarios que se sugieren in-

cluyen los tés hechos con *pen ku lum*, *wala shik*, hoja amarga, *koko'on* y *tul nichim*. Un curandero recomendaba tomar juntos bicarbonato y jugo de naranja. Cuando se supone la brujería, se procuran las curaciones mágico-religiosas.

ME'VINIK

Síntomas: Falta de respiración, fatiga y dolores de estómago y de pecho. Pocos casos vienen acompañados de alta temperatura en la noche, que alterna con escalofríos.

Causas: Los casos más severos se atribuyen al “corazón elevado” debido al demasiado trabajo o al haber subido una montaña escarpada con una pesada carga. Si el malestar se asocia con el estómago, puede considerarse como el resultado de haber dejado de hacer una de las comidas o de la indigestión. Los casos más graves son supuestos como brujería enviada en forma de mal aire.

Curación: Los casos menos graves no acostumbran ser tratados, dado que el malestar que producen es sólo temporal. Un remedio es beber tres huevos crudos con leche al amanecer de tres días consecutivos; otro, preparar té de *pos lomal vomol* para beberlo y dejar sus sobras para usarlas en el baño del pecho y del estómago de la persona. Las hojas de *chijilté'* se hierven para ser presionadas contra la zona infectada.

Por lo general no se recurre a las curaciones mágico-religiosas.

PUMEL

Síntomas: Estómago hinchado.

Causas: Los casos simples se asocian con la ingestión de demasiada agua fría y de grandes cantidades de alimentos “fríos”. Los casos prolongados pueden atribuirse a la brujería.

Curación: Los casos menos severos frecuentemente no reciben tratamiento. El bicarbonato tomado con un gajo de

naranja es uno de los remedios: algunos sugieren tomar cenizas calientes en agua. Las curaciones herbolarias incluyen los tés de *tsis uch*, *ch'ail romol* (hoja amarga), *poy te'* y *shulemalte'*.

No se acostumbra recurrir a las curaciones mágico-religiosas.

LU KUM

Síntomas: Lombrices estomacales blancas que producen fuertes dolores e hinchazones en el estómago de niños y adultos por igual, y que también suelen ocasionar calenturas y escalofríos, diarrea y vuelcos estomacales. Las lombrices son visibles en las heces. La mayoría de los casos corresponde a ascariasis.

Causas: Se cree que los casos menos serios tienen su origen en el agua y la comida que la persona consume. Muchos aceptan que esta enfermedad es una herencia natural de Jesucristo, quien la dejó en la tierra para sus hijos. Se sospecha que los casos más serios se originan en la brujería enviada por los enemigos de la persona en los sueños, o que son el resultado de los ataques del nagual a los compañeros animales.

Curación: Generalmente se acepta que esta enfermedad sea, en varios grados, común e inevitable para todos los hombres. Algunas veces se contrata al curandero, pero la eficacia de sus curaciones es esperada con el mayor escepticismo. El tratamiento más ampliamente aceptado es el de las medicinas de patente.

SHU BIT

Síntomas: Pequeñas y oscuras lombrices intestinales, evacuadas con las heces. Casi todos los casos corresponden a oxiuriasis.

Causas: Los casos menos serios se suponen originados por las lombrices bebidas con el agua. Los casos más graves se

aceptan generalmente como brujería enviada directamente a la persona, o como el resultado de los malos sueños en que se le ofrece al enfermo algo de comer.

Curación: Los remedios más comunes son las medicinas de patente, tales como la creolina, que pueden adquirirse en las tiendas de Larraínzar. Se toman también *kanal chish-té'* y otras hierbas en agua caliente. Las curaciones mágico-religiosas suelen consistir únicamente de rezos.

CH'UTUL

(También llamada *ts'anel*)

Síntomas: Diarrea.

Causas: Los casos menos severos son considerados como el resultado de haber comido cantidades excesivas de alimentos "fríos". La diarrea se acepta algunas veces como un leve castigo de Dios; los casos que ocasionan un debilitamiento mayor, son supuestos resultados de la brujería o del daño al animal compañero.

Curación: Las curaciones herbolarias incluyen los tés de *walashik*, *pen ku lum*, hoja amarga, *shashim*, *akobal us* y *nap shuch*. Para sanar los casos más difíciles, en los que se sospecha de brujería, se recurre a las curaciones mágico-religiosas.

SIM NAKAL

Síntomas: Se caracteriza por muchos de los síntomas de la diarrea y de la disentería ordinaria, tales como los dolores de estómago y sangre y moco en las heces. Puede durar sólo unos días, un mes o más; en este último caso termina generalmente con la muerte. Muchos casos pueden corresponder a la disentería bacilar.

Causas: Se considera que en los casos moderadamente graves, se trata de un castigo directo de los dioses del cielo. Los peores ataques se explican como brujería enviada como daño al espíritu del individuo tanto en los sueños, como por

el abuso cometido por el nagual al animal compañero en la montaña sagrada.

Curación: No se acostumbra considerar la *sim nakal* como una enfermedad extremadamente grave y frecuentemente se la deja pasar sin tratamiento médico. Las curaciones herbolarias incluyen la corteza del árbol *suk* que, molida, se pone en agua fría, se bebe y se usa para lavar el cuerpo; la raíz de *pos lu mal vomol* se hierve en agua y se bebe como té.

Las ceremonias mágico-religiosas consisten sólo de oraciones, pero si la persona se considera embrujada pueden tener lugar curaciones más elaboradas.

CH'ICH

Síntomas: La *ch'ich* comienza como la diarrea, pero es mucho más seria; viene acompañada de fuertes dolores de estómago, debilidad general y vómitos, y se defeca suelto, aguado, frecuentemente y con sangre. La enfermedad puede ser breve o durar hasta un mes o más, caso en el que es probable que termine con la muerte. La *ch'ich* corresponde posiblemente a la disentería.

Causas: Se concuerda por regla general en que la *ch'ich* es un castigo enviado en forma directa por los dioses del cielo.

Curación: Comúnmente se emplean remedios herbolarios preparados con agua caliente en forma de té; los más comunes son las cáscaras de manzana, *kanal chisté'*, durazno, *nantsi*, *ch'ich bot*, mango y *potoj*, al igual que otras partes de *poy te'*, *suk* y *tsis uch*. Además se muelen y se toman en agua la parafina y las cenizas de madera. También se buscan las medicinas de patente en las tiendas de Larraínzar.

Es bastante común que el curandero rece por la persona, pero no se acostumbra realizar curas mágico-religiosas muy elaboradas a menos que el caso sea demasiado grave.

MAKAL

Síntomas: Constipación.

Causas: En la mayoría de los casos se sospecha de brujería que puede ser enviada como un mal aire, en las oraciones o por el daño causado al espíritu en los malos sueños.

Curación: Para su alivio, se emplean algunas veces las purgas de sal y aceite. Los remedios herbolarios incluyen el té de chichicaste. Si se sospecha de brujería, se celebran curaciones mágico-religiosas.

Enfermedades de los órganos genitales

TSU JEM KAT

(Conocida también como *ta shka'kat*)

Síntomas: Mal de los órganos sexuales que involucra la hinchazón y el abatimiento de los testículos; a veces también incluye secreción de pus de la uretra que hace la urinación dolorosa. Los casos serios duran varios meses, durante los cuales el individuo suspende sus actividades sexuales.

Esta enfermedad puede ser tanto la ruptura de los testículos como la sífilis o la gonorrea, que son muy raras entre los tzotziles.

Causas: Se piensa que es el resultado de levantar cargas pesadas y de hacer esfuerzos indebidos. Cuando la padecen los niños, es considerada como el resultado de que hayan sido vistos por una mujer embarazada que tenga una visión muy fuerte.

Cuando se da con secreciones de la uretra, se acepta como el resultado de la brujería que causa malos sueños en los que la persona se encara con un animal, como una oveja, que le golpea sus órganos, o cuando es seducida por una mujer hermosa.

Curación: No se conoce ninguna.

Enfermedades acompañadas por fiebres altas y continuas

MUKTA K'OK

Síntomas: Fiebre fuerte acompañada por dolores de cabeza y del cuerpo, considerada como altamente peligrosa por ser frecuentemente fatal. Se sabe de casos que resultan en parálisis.

Causas: La *mukta k'ok* es considerada como un fuerte castigo de Dios que dura trece días.

Curación: Esta enfermedad es atendida generalmente por un curandero. Al principio y durante el período en que la fiebre es más alta, el curandero sólo reza, esperando a ver si el enfermo ha de sobrevivir; si la persona no sucumbe después de algunos días y su recuperación parece inminente, se celebra una ceremonia curativa mágico-religiosa muy elaborada y se baña al paciente en hierbas “frías”, como lo son el *chijilté'*, la *lula*, el *sembrillo*, el *tuil vomol* y el *kanal chisté'*.

KAKAL SIK

Síntomas: Calenturas y escalofríos, así como dolores generales de cabeza, cuerpo y espalda. Se da en forma de ataques que dejan a la persona sintiéndose extremadamente caliente y afiebrada para estar poco después extremadamente fría. Esta enfermedad dura varios meses si no es tratada y el enfermo queda por lo general tan débil que le es imposible trabajar.

Una forma leve de este mal se conoce como *Si K'ok* y sus ataques son intermitentes, con dos o tres días de intervalo entre uno y otro.

Estos males corresponden a las variedades de la malaria.

Causas: Ambas enfermedades se asocian universalmente con la migración a la tierra caliente para trabajar en las plantaciones de café; todos aquellos que las padecen las han contraído en los Bajos, pues ninguno de los que perma-

necen en la zona montañosa sufren de ellas. Cuando la gente de los Altos va a los Bajos, las deidades de la tierra del nuevo lugar la castigan por ir a un lugar al que su cuerpo no está acostumbrado y se enferma de malaria por el gran calor que absorbe en la tierra caliente.

Curación: Los remedios más ampliamente aceptados para la malaria, son las medicinas de patente que pueden comprarse en las tiendas de Larraínzar, así como la quinina y el sulfato.

Se piensa que los servicios de los curanderos indígenas son menos efectivos que las medicinas modernas; aquéllos se valen frecuentemente de hierbas como la corteza y las hojas de *lanté'*, que hacen beber a los pacientes en agua fría, y de muchas otras. Los sacerdotes-curanderos rezan algunas veces, pero raramente se celebran ceremonias mágico-religiosas elaboradas.

Enfermedades acompañadas de agudas erupciones de la piel

BIK'IT KUYEL

Síntomas: Por lo general ataca únicamente a los niños y viene acompañada de altas temperaturas, dolor del cuerpo, trastornos estomacales y vómitos; el cuerpo se cubre de pequeñas protuberancias rojas durante tres días. Es altamente contagiosa y se da en proporciones epidémicas. Corresponde cercanamente a la rubeola o sarampión de tres días.

Causas: Se acepta ampliamente como un castigo de Dios enviado directamente al hombre.

Curación: Los niños enfermos de *bik'it kuyel* acostumbran guardar cama. Se cree comúnmente que esta enfermedad viene con "calor" y "frío" y que es muy peligrosa cuando cualquiera de ambos es extremoso.

Cuando viene con frío, el niño no tiene la temperatura que se espera ni las manchas típicas llegan a aparecer en la piel; se teme que tales manchas hagan su erupción en los intestinos y que lleguen a causar una enfermedad aún

mayor, y si alcanzan al corazón, se cree que la muerte es inevitable. En tales casos, se intenta hacer aparecer la fiebre y las manchas bañando al enfermo en agua de *lula*.

También se recurre a las curaciones mágico-religiosas, aunque el *'ilol* sólo reza y sacrifica una gallina y raramente realiza una ceremonia elaborada.

KUYEL CH'UL METIK

Síntomas: Por lo general ataca más a los niños que a los adultos. Viene siempre acompañada de fiebre y de ampollas llenas de agua que cubren casi todo el pecho y el estómago; dura tres días y es muy contagiosa. Corresponde cercanamente a la varicela.

Causas: Es un castigo enviado directamente al hombre por la diosa luna.

Curación: Si no es muy severa, esta enfermedad puede pasar sin ser tratada. Los remedios herbolarios incluyen té de *kanal chishté'* y de *lula* en agua caliente, y sembrillo en agua fría.

Se recurre a las curaciones mágico-religiosas, pero el *'ilol* sólo reza y sacrifica una gallina y raramente realiza una ceremonia elaborada.

MUKTA KUYEL

Síntomas: Es una enfermedad muy grave, acompañada de alta temperatura y de grandes manchas rojas que después dejan el cuerpo marcado de hoyuelos; es muy contagiosa y posiblemente corresponde a la viruela.

Causas: Se acepta como un castigo de Dios enviado directamente al hombre por trece días.

Curación: Se cree comúnmente que viene con "calor" o con "frío" y que es muy peligrosa.

Cuando la enfermedad se da acompañada de frío, la persona no alcanza la temperatura que se espera normalmente ni aparecen las manchas rojas típicas en la piel; se

teme que harán su erupción en los intestinos y que si llegan al corazón producirán la muerte. La persona es entonces bañada con agua caliente en la esperanza de hacer aparecer las manchas en la piel y de imponer la temperatura normal.

Si la enfermedad se da con alta temperatura, el paciente se baña con agua fría que contiene algunas hierbas para hacer descender la temperatura.

Cuando se recurre a una curación mágico-religiosa, el *'ilol* se retrasará algunos días antes de atender al paciente hasta que los resultados favorables aparezcan como ciertos.

Enfermedades crónicas y progresivas

KOMEL

Síntomas: Dolores generales de cuerpo y cabeza, vuelcos en el estómago, pérdida del apetito y diarrea que puede durar desde unos días hasta varios meses, durante los cuales la persona se debilita progresivamente.

Causas: La pérdida del espíritu debida a una caída o a otro acontecimiento atemorizante sucedidos en un lugar determinado, en el que los dioses de la tierra lo mantienen prisionero, causando su separación temporal o permanente de su dueño.

Curación: Ceremonias mágico-religiosas contra la enfermedad del espíritu.

TAKI CHAMEL

Síntomas: *Taki Chamel* significa “enfermedad secadora”. Se caracteriza por la pérdida del apetito, la constante pérdida de peso, tos crónica que a veces produce derrames de sangre, sudores nocturnos, dificultad de respirar al hacer el más ligero ejercicio. Posiblemente muchos casos corresponden a las enfermedades crónicas del pecho.

Causas: Se considera que es una enfermedad del espíritu

resultante de brujería mandada en los malos sueños, como en aquellos en los que la persona sufre una caída, disputa con algún pariente, come carne cruda —gallina, puerco o carnero— o bebe aguardiente o chicha. Se atribuye también al gran abuso que un nagual haya cometido con el animal compañero.

Curación: Se recurre generalmente a las curaciones mágico-religiosas.

Desórdenes de la conducta

TÍOL

Síntomas: Es una pequeña enfermedad que implica la pérdida del apetito, dolores de estómago y vuelcos.

Causas: Es una enfermedad causada por un gran enojo y se considera como el resultado de una situación social en la que las fuerzas del mal han triunfado.

Curación: No se toma como un mal serio y la mayoría de la gente la pasa por alto sin siquiera intentar curarla.

Las curaciones herbolarias incluyen el té de hinojo bebido ya sea en agua caliente o en aguardiente. También suele beberse agua de colonia, adquirible en las tiendas de Larrainzar. Se llevan a cabo curaciones mágico-religiosas sencillas, como oraciones en la iglesia o en la cabaña del enfermo.

CHUVAJ

Síntomas: Como en todas las sociedades, una persona es generalmente considerada demente cuando se encuentra desorientada en su propio ambiente y cuando su conducta llega a ser ineficaz cuando se enfrenta con la realidad; así, las relaciones con su grupo social son imposibles.

Si un individuo canta, silba, grita, habla y masculla incoherentemente y si este tipo de conducta es indeseable por su sociedad, pierde su capacidad de comunicarse con sus

semejantes y de relacionarse por más tiempo eficazmente con su grupo. En estas condiciones, suele vagar sin objeto por las montañas y dormir en dondequiera que se encuentre; algunos individuos se olvidan incluso de comer. Unos pocos se desvisten y adoptan las ropas usadas por los del sexo contrario, en tanto que otros tienen repentinos arranques de hostilidad y pretenden matar e injuriar a quienes los rodean, sin haber sido provocados y sin que exista razón aparente alguna.

Chuvaj corresponde a la psicosis, prácticamente en todas sus formas.

Causas: Se supone por regla general que es el resultado de un daño causado al espíritu, bien por la brujería enviada en un mal sueño en el que la persona, por ejemplo, es golpeada en la cabeza por otra, o bien es el resultado del ataque de los naguales al compañero animal en la montaña sagrada.

Curación: La mayoría de la gente piensa que no existe cura para la *chuvaj*. Los remedios herbolarios incluyen las hierbas hervidas en agua, a cuyos vapores se expone la cabeza del paciente. Hay quienes lavan la cabeza del enfermo en *chuvaj jil vomol*.

Un tratamiento que, de acuerdo con Roys (1931:28-39), es de origen prehispánico y se practica aún ampliamente entre los grupos mayas, es el de la "extracción de sangre". En Larraínzar, los afectados por esta enfermedad son sometidos a veces a una incisión hecha en las venas temporales para que la "mala sangre" salga y los deje libres de la enfermedad.

En la mayoría de los casos se recurre a las curaciones mágico-religiosas.

LI KISH K'OM

Síntomas: Movimiento continuo e involuntario de brazos y piernas. Puede corresponder a una parálisis agitada o a

cualquier enfermedad del sistema nervioso que presenta síntomas semejantes.

Causas: Si la enfermedad es de nacimiento, se cree generalmente que la madre fue víctima de la brujería durante su embarazo. Aquellos casos que surgen en los individuos normales son considerados como el resultado del ataque de los naguales de su montaña sagrada al animal compañero de la persona. Puede ser también el resultado de otra enfermedad, como por ejemplo de la *mukta kok*.

Curación: No se conoce ninguna curación para esta enfermedad. Se recurre con frecuencia a las curaciones mágico-religiosas, aunque la eficacia de ellas se espera con gran escepticismo.

TUP IK'

Síntomas: Ataques periódicos durante los cuales la persona cae al suelo temblando y estremeciéndose involuntariamente y perdiendo momentáneamente todo control sobre sus actos; generalmente echa espuma por la boca y se muerde la lengua. Los ataques suelen durar algunos minutos y se calman gradualmente, mientras la persona, que queda exhausta, va recuperando el control. Muchos casos corresponden a la epilepsia.

Causas: Se cree comúnmente que tales ataques son causados por algún abuso sufrido por el animal compañero del individuo. Según esa creencia, hay una contienda entre los naguales que sirven a las fuerzas del bien y a las del mal; éstos últimos tratan de enseñar al animal compañero de la persona los secretos de la hechicería, mientras que los primeros intentan evitarlo. Si el animal compañero de la persona sobrevive a la prueba, ésta poseerá los secretos por toda su vida, por lo que se sospecha que muchos de los que sufren estos ataques crónicamente sean brujos.

Enfermedades de la piel y subcutáneas

VA'BA

Síntomas: Acné en la cara y en la piel, comúnmente durante la adolescencia.

Causas: Es una herencia dejada al hombre por Jesucristo, que tuvo la enfermedad cuando estuvo en la tierra. Se cree también que es el resultado de haber comido un elote mientras se estaba en cama, ya que los granos de maíz se transforman en manchas de la piel.

Curación: Es una enfermedad muy leve y ocasiona un malestar muy pequeño, de manera que se hacen muy pocos esfuerzos para curarla.

CH'IN

Síntomas: Diviesos que aparecen separados o en grupo en cualquier parte del cuerpo.

Causas: También esta es una herencia dejada al hombre por Jesucristo, quien tuvo tal dolencia cuando estuvo en la tierra. Algunas veces, cuando aparecen en grandes cantidades, se supone que es producto de brujería.

Curación: Son comunes los remedios herbolarios, como *pos lo mal vomol*, *pu chi vomol*, *chu pak jo* y *pak ch'in*, los cuales se aplican ya sea en agua o en polvo. También se aplica manteca de puerco.

SALTSI'

Síntomas: Decoloración de la piel que forma manchas; comezón y un leve malestar.

Causas: Los casos leves se aceptan como naturales o como un suave castigo de Dios; los más serios se consideran como brujería enviada en los malos sueños, o también puede ser un daño ocasionado al compañero animal de la persona por los dioses de linaje.

Curación: No se acostumbra considerar los casos más leves como suficientemente serios para ser tratados. Los remedios herbolarios consisten en baños de *cho jom pos lom*, *poshil saltsi'* y *sak nich vomol*. También se hierve con piedras el *cho jom pos lom* para exponer a los vapores producidos la zona afectada.

CH'OK

Síntomas: Lunares y verrugas.

Causas: Es una herencia dejada al hombre por Jesucristo que tuvo muchos de ellos cuando estuvo en la tierra. A veces se supone que es un leve castigo de Dios.

Curación: Se hacen pocos esfuerzos para hallar curación a los casos menos serios; en los casos agudos, los lunares y las verrugas se rompen y abren con una aguja o con cualquier otro instrumento agudo y se les pone sal.

APUN CHAKAL

Síntomas: Un tumor que aparece en cualquier parte del cuerpo y que posiblemente corresponde al cáncer.

Causas: Cuando el mal no es muy grave, es posible que se acepte su origen natural. Los casos más graves se consideran generalmente como el resultado de brujería a través de los malos sueños o como el daño hecho por los naguales al animal compañero de la persona.

Curación: En los casos menos serios se hacen pocos esfuerzos para hallarle remedio. Las curaciones herbolarias incluyen *poshil apun*, que se aplica cuando el tumor se rompe; se muele *jun tsu tuj* y se aplica a la zona afectada; se hierve con piedras *makom bet* y la zona afectada se expone a los vapores producidos.

KA'EL (lo mismo que *spojobil*)

Síntomas: Una llaga infectada o cualquier lesión que contenga pus.

Causas: Se acepta generalmente que es *pos lom* dejado en el camino por un brujo o enviado en los malos sueños.

Curación: Se hierve con piedras *cho jom pos lom* y se expone la zona infectada a los vapores producidos.

SITAL CHAMEL

Síntomas: Hinchazón parcial o total del cuerpo.

Causas: Puede ser causada al pisar una rama que haya sido infectada con *pos lom* por un brujo; es aún más grave si se origina en un mal sueño en el que, por ejemplo, la persona es mordida por un perro o por una serpiente, pateada por un caballo, golpeada por un diablo o seducida por un miembro muy atractivo del sexo opuesto; en cualquiera de los casos se piensa siempre que su origen es una brujería.

Curación: Los casos menos serios se tratan exponiendo la zona infectada a los vapores producidos por hierbas hervidas con piedras; con frecuencia se calientan al fuego hojas de *chijilté'* y se pasan por el cuerpo. Por lo general las curaciones mágico-religiosas acompañan a estos métodos.

Enfermedades de los huesos, músculos y tendones

TSE LU' EL

Síntomas: Espasmos y calambres en los músculos de los brazos y de las piernas.

Causas: Se suele considerar como provenientes del mal aire o de los malos sueños enviados por las fuerzas del mal.

Curación: Las curaciones herbolarias incluyen las hojas de *chijilté'* calentadas al fuego y frotadas en la zona afectada.

tada. En los casos más serios se recurre a las curaciones mágico-religiosas.

K'USH BAKIL

Síntomas: Dolores corporales generales.

Causas: Los casos menos graves se consideran como una consecuencia natural de la exposición del cuerpo al aire frío. Cuando el mal comienza a debilitar más, es explicado como el resultado del aire maligno que fue dejado en una rama en el camino o soplado por un brujo, acompañado de una maldición.

Curación: Los tratamientos herbolarios incluyen el *chijilte'* caliente y las hojas de *mesté'* calentadas al fuego y puestas después sobre la parte afectada. Los hueseros usan con frecuencia ramas de *ch'ail vomol* (chichipate) para expulsar, con azotes, el aire del cuerpo; ellos creen que en esta forma el mal aire es absorbido por las ramas que después dejan en el camino para atacar a otra persona.

KASEMAL

Síntomas: Fuertes dolores en el cuerpo.

Causas: Se consideran generalmente como una enfermedad del espíritu que resulta de los malos sueños en los que el animal compañero de la persona se rompe los huesos en las luchas con otros, o bien de aquellos en los que los nagueles de la montaña sagrada abusan del compañero animal.

Curación: Los tratamientos herbolarios incluyen generalmente el paso de *chijilté'* por las zonas afectadas. Se acostumbra recurrir a las curaciones mágico-religiosas, en especial cuando este mal viene acompañado de otra enfermedad del espíritu.

KASEM BAK'IL

Síntomas: Rotura de un hueso.

Causas: Cualquier accidente que provoca la rotura de un hueso es un supuesto triunfo del *pukuj* sobre las fuerzas del bien.

Curación: Esta situación es tratada por un huesero que pasa hojas de *chijilté'* sobre el hueso roto, lo sitúa en su lugar y lo venda con un trapo; acompaña su trabajo con una oración especial dirigida al *pukuj* fuera de la cual no se efectúan más ritos mágico-religiosos.

PEK'AJ

Síntomas: Parálisis parcial de los miembros que no permite a la persona caminar erguida y que dificulta sus movimientos.

Causas: Cuando se trata de un defecto de nacimiento, se supone que Dios creó al individuo en esta forma porque quiere que algunos de sus hijos sean inválidos. En otros casos se explica como el resultado de una brujería enviada a la madre durante el embarazo en un mal sueño en el que fue perjudicada por las fuerzas del mal.

Curación: No se conoce ninguna. Con frecuencia se deja morir de hambre a los individuos que padecen esta enfermedad para que no vivan a expensas del grupo.

PUS PAT

Síntomas: Joroba de la espalda.

Causas: En la mayoría de los casos se acepta que el individuo nace jorobado por voluntad de Dios; otras veces se explica que es a causa de que la madre fue víctima de brujería. Cuando el individuo nace normal y se vuelve jorobado como resultado de un accidente o de una enfermedad, se explica generalmente que los naguales de la montaña sagrada han hecho el mismo daño a su animal compañero, o que ha sido víctima de las fuerzas del mal en cualquiera otra forma.

Curación: No se conoce ninguna.

TEOJ BA

(llamada también *stelel bakil*)

Síntomas: *Teoj ba* significa huesos tiesos o muertos. Es una enfermedad aguda que se prolonga por quince o veinte días durante los cuales el cuerpo duele mucho; su fase inicial es frecuentemente fatal, pero si la persona sobrevive es probable que el resultado de la enfermedad sea una completa parálisis de todo el cuerpo o parte de éste.

Causas: Se acepta por regla general como una enfermedad del espíritu en la que los naguales de la montaña sagrada perjudican al animal compañero expulsándolo de su lugar y haciéndolo caer al suelo.

Curación: Suele llamarse al huesero para que se ocupe de tales casos; él puede pasar sobre el cuerpo hierbas como *kashlan chupak* y *tuil vomol*, calentadas previamente al fuego. Algunas veces se aplican hierbas hervidas con piedras. Se puede sacrificar una gallina y ofrecer oraciones, pero por lo general se concuerda en que esta enfermedad no tiene curación posible.

Accidentes y defectos innatos

KA K'ET

(llamada también *ji laj chik ba*)

Síntomas: Quemadura en la superficie de la piel.

Causas: Un accidente es siempre un triunfo de las fuerzas del mal.

Curación: Es común tratar las quemaduras con remedios adquiridos en las tiendas, aunque algunos tratamientos incluyen keroseno, aguardiente, huevos crudos o frijoles molidos que se mezclan con agua fría y se ponen sobre la herida. Los remedios herbolarios incluyen el *sembrillo* molido y disuelto en agua.

NI YA I
(llamada también *ya il jel*)

Síntomas: Cualquier herida superficial.

Causas: Un accidente es siempre un triunfo de las fuerzas del mal.

Curación: Cuando la herida no es seria, puede pasar sin atención. Las heridas profundas son tratadas con remedios adquiridos en las tiendas y también aplicando sobre ellas keroseno, aguardiente o hierbas, como *kush pe ul*, y vendándolas con trapos.

TUNKO MOLO K'OM

Síntomas: Pérdida de un miembro.

Causas: Se supone que se nace sin un miembro porque Dios desea que algunos de sus hijos sean incompletos. Si un individuo normal pierde un miembro en un accidente, éste es interpretado siempre como un triunfo de las fuerzas del mal.

Curación: Ninguna.

CHO POL

Síntomas: Defectos de los miembros o de los apéndices del cuerpo que impiden su funcionamiento correcto.

Causas: La deficiencia innata de una función corporal es interpretada por algunos como de voluntad divina, y por otros como brujería ejercida contra la madre del que la sufre mientras estaba embarazada.

Curación: Ninguna.

Tso TE'

Síntomas: Parálisis facial que deja un lado de la cara inmóvil y torcido de manera que la boca no puede cerrarse bien.

Causas: Se acepta que los defectos innatos son de voluntad divina porque Dios no quiere que todos sus hijos sean perfectos; pueden también atribuirse a la brujería ejercida sobre la madre del que los padece cuando estaba embarazada. Si el defecto ha surgido durante la vida del individuo, es común interpretarlo como un daño hecho por los naguales de la montaña sagrada del individuo a su animal compañero.

Curación: Ninguna.

CHIJI K'AB

Síntomas: Ahogo o sofocación.

Causas: Si una persona se ahoga en el agua, se explica que el dios del agua secuestró a su espíritu o que el *pukuj* triunfó en la situación. Si una persona se sofoca, se explica que los naguales de su montaña sagrada dañaron de la misma forma a su animal compañero.

UMAJ

Síntomas: Mudez, frecuentemente innata.

Causas: Se acepta que una persona nace muda por voluntad de Dios, porque los padres de aquélla se mofaron de un mudo mientras la madre estaba embarazada. Cuando la persona normal se vuelve muda, se supone la brujería.

Curación: Ninguna.

TOJ SONZO

Síntomas: Poca inteligencia que incapacita a la persona para trabajar y para cumplir los deberes y las responsabilidades de la vida tzotzil.

Causas: Cuando una persona nace así, se acepta la voluntad de Dios o se piensa en la brujería dirigida a la madre en su embarazo.

Curación: Ninguna.

APENDICE C. ANALISIS DE LAS MEDICINAS HERBOLARIAS

	<i>Nombre Tzotzil</i>	<i>Nombre Español</i>	<i>Nombre Latino</i>	<i>Comentario</i>
1	akubal us		stevia salicifolia	puede ser un agen- te dulcificador
2	alalats			
3	ch'ail vomol	chichipate	eupatorium sp.	
4	ch'ail vomol	hoja amarga		
5	ch'ich bot	sangre de drago	croton draco	
6	chijilté'	saúco	sambucus mexicana	
7	ch'it	nuez moscada		
8	ch'ulelal vomol	te lajerío	saponaria officinalis	ataxia, disminución de la actividad mo- triz
9		durazno	prunus persica	
10	granata	granadilla		ataxia, disminución de la actividad mo- triz
11		hinojo	foeniculum vulgare	
12	kanal chishté'	manzanilla	crataegus pubescens	
13	kashlan chupak	higuerilla	ricinus communis	
14	koko'on	epazote	chenopodium ambrosioides	antielmíntico
15	kush peul	sosa	solanum torvum	

	<i>Nombre Tzotzil</i>	<i>Nombre Español</i>	<i>Nombre Latino</i>	<i>Comentario</i>
16	lula	ruda	ruta chulepensis	alcaloides presentes, ninguna actividad
17	makom bet	mora	rubus idaeus	
18		manzana	malus pumila	
19		membrillo	cydonia oblonga	
20	mesté'		bacharis vaccinides	
21	mui	bobotabaco	nicotiana tabacum	tabaco de fumar
22	nap shuch			ataxia, disminución de la actividad mo- triz
23	on te'	madron		ataxia, disminución de la actividad mo- triz
24	pen ku lum	berbena	verbena officinalis	
25	poshil obal		brunella vulgaris	poca actividad del sistema nervioso central, ataxia
26	poshil saltsi			
27	pos lu mal vomol			
28	potoj	guayaba	psidium guayava	escasa actividad del sistema nervioso central
29	poy té'	hierba de zorro	achyrantes aspera	
30	sak pat			
31	sembrillo	siempreviva	semprevivum tectorum	ataxia, disminución de la actividad mo- triz
32	shashim	timbre	acacia angustissima	

	<i>Nombre Tzotzil</i>	<i>Nombre Español</i>	<i>Nombre Latino</i>	<i>Comentario</i>
33	soyon chuch	mata palo		
34	suk	quebracha	acacia millenaria	
35	tsis uch	laurel	litsea sp.	contiene veneno te- tánico
36	tuil vomol	valeriana	valeriana mexicana	
37	tul nichim	hierbabuena	mentha piperita	
38	wala shik			
39	yashal nich vomol			ataxia, disminución de la actividad mo- triz

¹ Mestizo es el individuo que posee una herencia cultural que es mezcla de lo español y lo indígena, ya sea en el campo cultural, en el racial o en ambos.

² Designado en adelante INI.

³ Datos del Centro Coordinador Tzeltal-Tzotzil, San Cristóbal.

⁴ Se emplea el término *aculturación* para referirse al aprendizaje del contenido cultural, que incluye las valoraciones, propio de un grupo extraño. La *asimilación* implica la participación en las relaciones sociales del otro grupo y cuando es completa, la identidad del grupo "ego" (en este caso los indígenas) se pierde (French, 1956:379).

⁵ Designado en adelante San Cristóbal.

⁶ Un encomendero era un español que recibía una donación de tierra de manos del rey de España; tal donación incluía el trabajo de los indígenas que ocuparan la tierra concedida, a quienes, a cambio, se les daba instrucción católica.

⁷ El cacique era un guía político indígena que controlaba un territorio determinado, así como a su gente.

⁸ Datos del Centro Coordinador Tzeltal-Tzotzil, INI, San Cristóbal.

⁹ Colby y van den Berghe (1961:785) concuerdan con este análisis, resumiendo las relaciones étnicas de los Altos de Chiapas con estas palabras:

"Una minoría superordinada de ladinos, concentrada en San Cristóbal, vive dentro de una mayoría subordinada de indígenas dispersados en el *hinterland* rural. Como las diferencias entre los grupos son más culturales que raciales, los indígenas pueden y llegan a convertirse en ladinizados aunque el proceso no es fácil ni rápido. El concubinato interétnico es frecuente y se encuentran matrimonios mixtos, aunque no son comunes. Los lazos familiares rituales que nacen de la asociación en la iglesia católica, son frecuentes pero desiguales y unidireccionales. La división étnica del trabajo es tajante y complementaria; los indígenas son campesinos, peones o sirvientes y, los ladinos, comerciantes, artesanos, empleados y profesionistas. Los ladinos suelen tratar a los indígenas con la bondad condescendiente que se tiene con un niño retrasado. Los indígenas, aunque en el fondo son ambivalentes y, algunas veces, hostiles a los ladinos, exteriormente se muestran resignados a su situa-

ción de inferioridad. Las rígidas reglas de etiqueta mantienen la distancia social entre indios y ladinos, pero la distancia física, en su aspecto de segregación, es mínima. Los contactos de ladinos e indígenas son frecuentes, principalmente en la esfera de los intercambios económicos, pero, solo excepcionalmente, tienen estos contactos un carácter igualitario."

¹⁰ Según Kroeber (1948:46), los campesinos son rurales por definición, aunque vivan en estrechas relaciones con ciudades muy mercantiles. Forman una clase segmental dentro de una gran población que por lo general incluye centros urbanos y algunas veces metropolitanos. Los campesinos constituyen una sociedad parcial con su cultura parcial.

¹¹ Estos datos fueron proporcionados amablemente por los señores Lorenzo Díaz y Refugio Navarro, presidente y secretario municipales de Larraínzar, respectivamente.

¹² Los huaraches son hechos y usados por los pobres en todo México; los kaites son un tipo de calzado semejante a aquél, pero su estilo es de origen prehispánico y son similares a los que usaban los antiguos mayas (Morley, 1956:171).

¹³ Se llama aguardiente una bebida alcohólica barata y fabricada a base de caña de azúcar, muy común en la zona.

¹⁴ En Larraínzar, como en muchas otras poblaciones indígenas de los Altos de Chiapas, la mayor parte de las actividades agrícolas, políticas y religiosas siguen rigiéndose por el calendario agrícola mesoamericano prehispánico, que consta de diez y ocho meses de veinte días y un mes de cinco. Estos meses son:

Calendario de Larraínzar

Calendario Gregoriano

1) mukta sak	marzo 2-21
2) mok	marzo 22-abril 10
3) ol'ti	abril 11-30
4) u'lol	mayo 1-20
5) ok'in	mayo 21-junio 9
6) bikit uch	junio 10-29
7) mukta uch	junio 30-julio 19
8) nichik'in	julio 20-agosto 8
9) sba vinkil	agosto 9-28
10) shchibal vinkil	agosto 29-septiembre 17
11) yoshibal vinkil	septiembre 18-octubre 7
12) shchanibal vinkil	octubre 8-27
13) pom	octubre 28-noviembre 16
14) yashk'in	noviembre 17-diciembre 6
15) mush	diciembre 7-26
16) tsun	diciembre 27-enero 15
17) batsul	enero 16-febrero 4
18) si sak	febrero 5-24
19) ch'ai k'in	febrero 25-marzo 1

En este calendario se conservan sólo los nombres de los meses del antiguo calendario maya, pues debido a la introducción del catolicismo y a la consecuente destrucción de la clase sacerdotal indígena, los nombres de los días, así como el calendario ceremonial clásico, han dejado de usarse por los tzotziles. Los días tienen nombres europeos prestados, con la pronunciación tzotzil de su designación española. Como en los tiempos prehispánicos, los indígenas de Larraínzar creen que hay días "fastos" y "nefastos" para las actividades más importantes de sus vidas (Caso, 1958, 56-61). El calendario contemporáneo de Larraínzar ha sido adaptado al calendario europeo de tal forma que en ambos las mismas fechas coinciden año con año. Se agrega un día al mes de *ch'aik'in* en los años bisiestos, y en esta forma se ha hecho que las mismas fechas correspondan en ambos sistemas todos los años.

¹⁵ El posol es maíz molido y mezclado con agua. Es un alimento muy extendido en la zona maya.

¹⁶ La chicha es una bebida alcohólica y dulce, hecha de azúcar granulada de caña por los indígenas. Al igual que el aguardiente, ocupa un lugar muy importante en la bebida ritual entre los tzotziles.

¹⁷ Murdock (1949:46) define al linaje como un grupo familiar consanguíneo que incluye sólo a las personas que pueden trazar sus lazos comunes en la línea de descendencia dominante.

¹⁸ Murdock (1949:47) define a la *siċ* como grupo familiar consanguíneo cuyos miembros reconocen un lazo tradicional de descendencia común, aunque nunca estén en condiciones de precisar la relación genealógica real entre los individuos.

¹⁹ Murdock (1949:47) dice que hay fratrías cuando dos o más *siċs* reconocen un lazo familiar unilineal, puramente convencional, más tenue que el que une a una *siċ* pero que, sin embargo, es suficiente para distinguir a la constelación de *siċs* de otras de su clase.

²⁰ La lengua tzotzil hablada en Larraínzar tiene los siguientes fonemas: b, p, t, ts, ch, k, b', p', t', ts', ch', k', ', m, n, s, sh, j (aspiración), w, v, y, l, y, r. Vocales i, e, a, o, u.

²¹ Las conclusiones de Guiteras Holmes (1961:72) respecto a San Pedro Chenalhó pueden aplicarse a Larraínzar:

El poder es sobrenatural y se adquiere por medio del servicio (en la jerarquía político-religiosa). El que sirve al pueblo y a los santos queda enaltecido, realizado, exaltado, se engrandece y ve al mundo con una luz más clara. Se encuentra aquí una vez más, el alto aprecio en que se tiene la experiencia, el conocimiento de las labores sociales y el conocimiento del bien y del mal. Estos funcionarios son sustitutos de los dioses, hablan en lugar de ellos y, con el tiempo, llegan a asimilarse a ellos. Algunas veces se encuentran relacionados con los sacerdotes o con los santos.

²² Guiteras Holmes (1961:70) analiza este fenómeno en la forma siguiente:

El poseer la sabiduría significa haber llegado a poseer poderes sobrenaturales. La sabiduría aumenta cada día, cada año; la juventud no posee poderes sobrenaturales; la madurez los adquiere por medio del esfuerzo individual, al obtener cargos públicos; son intrínsecos a la edad avanzada. La adquisición gradual del poder, siempre acompañado de prestigio, hace patente el valor de la experiencia consiguiente.

²³ Este sistema cosmológico es considerado por los tzotziles como una sabiduría muy esotérica y generalmente sólo los ancianos y los curanderos lo conocen en detalle. Los aspectos del sistema aún comunes en Larraínzar son los de los trece escalones del cielo, los dioses cargadores del mundo, y de los cuatro puntos cardinales; mientras pocas personas conservan el concepto de la ceiba y el de los nueve escalones del inframundo. No obstante se presentan aquí las formas más antiguas.

²⁴ Chamarra es una chaqueta o una cobija de lana tejida a mano que usan los indígenas.

²⁵ Comunicación personal.

²⁶ Correa dice:

"Encontramos que el término nagual, de origen azteca, era usado en el mundo espiritual de los mayas para designar dos conceptos diferentes que se referían al destino del hombre en este mundo. Uno, que era la idea del tótem individual, representado por un animal que era el compañero del individuo, inseparable de él durante toda su vida. Era, en cierta forma, la creación de una contraparte de la persona, desde el momento en que el destino del uno quedaba íntimamente ligado al destino del otro. Una enfermedad o la muerte en el animal, causaría una enfermedad o la muerte en la persona de quien era nagual. El otro concepto, ligado al término nagual, era el de la transformación de un hombre en un animal. Los dos conceptos llegaron a confundirse en Guatemala y el término llegó a significar cualquiera de los dos."

²⁷ Roys dice:

"Un rasgo muy importante de la sociedad maya yucateca era lo que podría llamarse el nombre del grupo. Cada individuo, sin importar su sexo, tenía un patronímico y los que llevan el mismo patronímico, formaban un grupo específico. A éste se le llamaba *ch'ibal* (linaje por la línea paterna); los mayas lo interpretan y le daban el nombre de linaje. Algunos de estos linajes, y probablemente muchos de ellos, tenían sus propios dioses patronos, muchos de los cuales parecen haber sido ancestros deificados." (Roys, 1933:147).

²⁸ En Larraínzar el nombre de San Andrés parece haber sustituido a los de los ancestros míticos originales que corresponden con *Balam-Quitze*, *Balam-Acab*, Mahucutah e Iqui-Balam de los quichés, o también a los de los dioses que estos trajeron: Tohil, Avilix y Hacavitz.

Según el Popol Vuh (Goetz y Morley, 1950: partes III y IV), los primeros ancestros de los quichés eran cuatro: Balam-Quitze, Balam-Acab, Mahucutah e Iqui-Balam. Según este mito, abandonaron una región al oeste de la que ocupan actualmente y, llevando en sus espaldas a sus dioses Avilix, Tohil y Hacavitz, entraron en Guatemala en busca de nuevas tierras y en espera del nacimiento del nuevo mundo. En su viaje sufrieron muchas privaciones y estuvieron a merced de los elementos. Primero llegaron a un lugar llamado Chi-Pixab en donde permanecieron durante muy poco tiempo dejando ahí una piedra como monumento y continuaron el camino alimentándose con raíces. Llegaron a otro lugar que llamaron Chi-Quiché, el que también abandonaron al poco tiempo. Finalmente llegaron a una colina a la que dieron el nombre de Hacavitz-Chipal, "donde se establecieron". Sus ancestros, Balam-Quitze, Balam-Acab, Mahucutah e Iqui-Balam, escondieron uno por uno a sus dioses en las montañas. El primero fue Hacavitz, que fue dejado en una gran pirámide roja sobre una montaña previamente clareada, que hoy se llama Hacavitz, donde fundaron su primer pueblo. Tohil y Avilix fueron dejados en otros lugares.

Ya juntos en Hacavitz, Balam-Quitze, Balam-Acab, Mahucutah e Iqui-Balam, esperaron el amanecer y la creación del nuevo mundo. Al día siguiente el sol apareció y nació el nuevo mundo. Estaban felices porque sabían que vivirían aún muchos años, pero sus corazones añoraban a Tohil, a Avilix y a Hacavitz a quienes habían dejado entre las plantas y el musgo de las montañas; fueron a verlos, a saludarlos y a agradecerles por la llegada de la aurora. Hablaron sólo mediante la magia cuando los sacerdotes y los encargados de los sacrificios llegaron ante Tohil. No traían grandes ofrendas para los dioses: sólo incienso que quemaron ante ellos. Los dioses hablaron entonces para aconsejar a los sacerdotes y a los encargados de los sacrificios. Les dijeron: "En verdad estos serán nuestros valles y nuestras montañas. Somos vuestros. Grande será nuestra gloria y numerosos nuestros descendientes por medio del trabajo y de todos los hombres. Vuestros son todas las tribus y nosotros vuestros compañeros. Ciudad vuestra ciudad que nosotros os daremos enseñanzas".

Los dioses pidieron no ser expuestos ante las tribus cuando estuvieran enojados y, en lugar de ello, solicitaron que se les diera la sangre de las criaturas de los campos —venados y aves— y, ocasionalmente, la de seres humanos que habrían de ser puestas en sus bocas. A cambio de eso, los sacerdotes y los encargados de los sacrificios habrían de tener las pieles de los animales como símbolo y una alta posición ante las tribus.

Los símbolos de cada dios estaban en la cima de las montañas en que habían sido colocados. Durante el día, los sacerdotes no habitaban sus casas sino que caminaban por las montañas. En cuanto a Balam-Quitze, Balam-Acab, Mahucutah e Iqui-Balam, no se sabía en dónde estaban, pero cuando vieron a las tribus que pasaban por los caminos, instantáneamente comenzaron a gritar desde las cimas de las montañas, aullando como un coyote, chillando como un gato montés e imitando el rugido del puma y del jaguar.

Los ancestros originales, desde el principio en las montañas de Hacavitz, engendraron hijas e hijos hasta que llegaron a ser muy numerosos. Balam-Quitze, Balam-Acab, Mahucutah e Iqui-Balam quedaron satisfechos con su trabajo, pero llegó el tiempo en que tenían que retirarse de este mundo y

anunciaron su partida a sus hijos. Les dieron su último consejo, su símbolo del poder real y se perdieron de vista. Balam-Quitze fundó el linaje de Cavec que produjo catorce generaciones de reyes quichés. Balam-Acab fundó el linaje de Nihai, del que descendieron trece generaciones de gobernantes. Mahucutah fundó el linaje de Ahau-Quiché, que dio lugar a nueve generaciones de reyes. Los tres grandes *patrilineajes* eran gobernados por tres *Nim Chocoh*, quienes eran como padres (revestidos de autoridad) de todos los señores de los quichés. Los tres *Chocoh* venían juntos para dar a conocer las órdenes de las madres y de los padres; su posición era muy elevada.

El reino quiché fue fundado hacia 1054 y duró por 480 años, hasta 1534, poco después de la llegada de los españoles.

²⁹ Es bastante posible que, en la zona maya, el simbolismo que motivó la construcción de algunas de las pirámides más pequeñas en los sitios arqueológicos clásicos y postclásicos de las tierras bajas de Yucatán, se encuentre preservado en la concepción tzotzil contemporánea de las montañas sagradas. En la opinión del autor, las pirámides, al igual que las montañas sagradas, sugieren el concepto maya del cielo. La ascensión de los actuales curanderos tzotziles a las montañas sagradas equivale conceptualmente a la subida de los antiguos sacerdotes mayas a las pirámides; para ambos representa la elevación hasta los cielos y el acercamiento a los dioses. Cada uno de los trece niveles de las montañas sagradas de los tzotziles, corresponde muy probablemente a una generación de sus ancestros. Esto se comprueba en el Popol Vuh de los quichés (Goetz y Morley, 1950: parte IV), donde varias generaciones de reyes están determinadas por las casas gobernantes de aquellos. Algunas de las pirámides más pequeñas y menos importantes de los sitios arqueológicos clásicos mayas, y posiblemente de los postclásicos, pueden haber sido dedicados a los dioses ancestrales de las principales familias gobernantes. Cada una de las diversas capas en las que están construidas algunas pirámides y de los niveles escalonados que se encuentran en la construcción de otras, pueden corresponder al reinado de un rey o de un *patrilineaje* gobernante. Un determinado nivel puede haberse usado para fines ceremoniales durante el reinado de un jefe político-religioso. Cuando el mando de una casa gobernante cambiaba, se construía otra capa sobre la anterior. Tatiana Proskouriakoff sugiere (1960:460): "Lo primero que puede suponerse es que la fecha inaugural celebra la ascensión de un nuevo gobernante. El motivo de la ascensión parece especialmente apropiado para expresar una ocasión semejante, principalmente en vista de ciertos pasajes de los Libros del Chilam Balam que se refieren al 'asiento' de los gobernantes". De la traducción hecha por Roys (1933:75) de la subida al poder de Hunac Ceel, podríamos mencionar las siguientes frases: "Entonces comenzaron a declararlo gobernante. Después fue sentado por ellos en el asiento de los gobernantes". Y más adelante: "Después comenzaron a levantar la casa en lo alto para el gobernante. Después comenzaron la construcción de la escalera. Después fue puesto en la casa en lo alto, en trece Ahau, el sexto reinado". En otras partes se menciona la estera de jaguar en relación con el cargo y las manchas de una piel de jaguar pueden verse claramente en la almohada en la que está sentado el gobernante en la Estela 25. En esta forma, para Proskouriakoff, los jeroglíficos mayas de los

tiempos clásicos compendian los acontecimientos históricos de los linajes gobernantes y especialmente los períodos de gobierno de cada soberano. En la opinión del autor, las pirámides del período clásico fueron construidas añadiendo, con cada generación sucesiva de gobernantes, una capa a las estructuras que pronto se convirtieron en monumentos a los ancestros de las casas gobernantes de una región determinada. Recientemente Vogt, en una visita a Tikal, observó las figuras de ancianos esculpidas en piedra en la cima de las pirámides, que pueden ser representaciones de dioses ancestrales. En la opinión de autor, las antiguas pirámides mayas pudieron haber tenido un papel en las ceremonias curativas, como lo tienen las montañas sagradas de los tzotziles actuales, donde los dioses ancestrales son propiciados con ofrendas y donde se solicitan sus favores en las ceremonias curativas. Landa (Tozzer, 1941:44) hace mención del sacrificio humano en las ceremonias curativas en 1562 entre los mayas de Yucatán.

³⁰ Conceptualmente, esto tiene grandes semejanzas con el "motivo de la ascensión" maya en Piedras Negras, donde las figuras predominantes se representaban en estelas, sentadas en tronos elaborados y eran asociados con jaguares (Proskouriakoff, 1960:460, 462). Este tema de la sucesión dinástica como motivo para la construcción de pirámides y para la relación de los hechos históricos significativos, en relación con los jeroglíficos, ha sido también sugerido por Roys (1933:74) en su interpretación del *Libro del Chilam Balam de Chumayel*.

³¹ "Los sabios, los nagueles, los jefes y los guías de los tres grandes pueblos y de otros que se unieron a ellos, llamados *U Manac* (los ancianos), extendiendo su vista a las cuatro partes del mundo y sobre todo lo que está bajo el cielo, y sin encontrar obstáculo, vinieron del otro lado del océano, donde el sol se levanta, de un lugar llamado Pa Tulan, Pa Civan." Los nagueles eran los espíritus guardianes de los indios, pero aquí la palabra tiene el sentido de "hombres prudentes". Más adelante, los dioses de las tribus son nagueles.

³² "En cuanto a Balam-Quitze, Balam-Acab, Mahucutah e Iqui-Balam, no se sabía dónde estaban. Pero cuando vieron a las tribus que pasaban por los caminos, instantáneamente comenzaron a gritar aullando como un coyote, chillando como un gato montés e imitando el rugido del puma y del jaguar".

³³ El autor de estas oraciones es un indio del caserío de Santiago. Fueron grabadas en cinta magnetofónica en Larrainzar en mayo de 1960 y más tarde fueron transcritas al tzotzil y traducidas al español por el señor Pascual Hernández.

³⁴ Este es el resumen de una oración de brujería dicha en la cueva de Tibó por el indígena mencionado. Al igual que las otras oraciones, esta fue grabada en tzotzil en mayo de 1960 y transcrita posteriormente al tzotzil y traducida al español por el señor Pascual Hernández.

³⁵ Para una descripción más detallada de las creencias y prácticas mágico-

religiosas relacionadas con el embarazo y el nacimiento entre los tzotziles, véase Guiteras-Holmes, (1961:159-166), artículo sobre Chalchihuitán.

³⁶ Para un excelente análisis de las relaciones de la persona con su compañero animal entre los tzotziles, y de todas sus implicaciones, véase Guiteras-Holmes (1961).

³⁷ En el curso de la investigación en Larraínzar, varios indios comenzaron a preocuparse por el posible daño que podía causar a sus espíritus el tomar sus fotografías con "flash" y el grabar sus voces en cinta magnetofónica.

³⁸ Según Weber (Coser y Rosenberg, 1957:130), la autoridad carismática se refiere a una ascendencia sobre los hombres a la cual los gobernados se someten gracias a su creencia en las extraordinarias cualidades de una persona determinada.

³⁹ Muy pocas medicinas y servicios médicos son accesibles en Larraínzar. Los pocos que están al alcance, están generalmente fuera de las posibilidades económicas de los indios y son sólo para el beneficio de los ladinos. De ahí que, a pesar de la presencia de la medicina moderna, el sistema tradicional de curación de los indígenas haya sentido muy poco su impacto.

En quince de las tiendas del pueblo se venden varios tipos de medicinas de patente; en tres o cuatro se venden antibióticos, vitaminas, tónicos y linimentos. Cuando un indio consulta al tendero acerca de cómo tratar una enfermedad, generalmente no quiere o no puede gastar más de unos cuantos centavos en la medicina. Como resultado, rara vez toma más que una aspirina o una cucharada de leche de magnesia, de las que espera el alivio completo para sus síntomas. Según el tendero ladino que tiene el mayor surtido de medicinas, los remedios más solicitados por los indios son los siguientes: resina, grasa y aceite de la semilla del ajonjolí, para purgarse del estómago; sulfa en polvo, para las heridas en los pies; agua de colonia para el dolor de estómago y gotas de vitapenicilina para la boca y los ojos inflamados.

El médico más próximo está en la clínica del INI, en Chamula, a unos diez y seis kilómetros de distancia; viene si es llamado para una emergencia, pero no hace visitas regulares al pueblo. El tratamiento médico está al alcance de los indígenas en las clínicas del INI en Chamula y en San Cristóbal de las Casas, pero poca gente de Larraínzar lo aprovecha. Las campañas de medicina preventiva han sido emprendidas por la comisión nacional para la erradicación del paludismo y por el INI, que llevaron a cabo un programa extensivo de vacunación en la región hace algunos años.

Hay doce personas que aplican inyecciones en el pueblo, pero sólo dos, que son maestros, están realmente preparados para hacerlo. Estas personas y las que venden medicinas, son los únicos representantes de tiempo completo de la medicina moderna en el pueblo y ninguno de ellos tiene algo más que un entrenamiento rudimentario para tener ese papel.

⁴⁰ Las especies de remedios herbolarios usados en Larraínzar fueron enviadas a la CIBA Pharmaceutical Co., de Summit, New Jersey, a la Chas,

Pfizer Co., Inc., de Groton, Conn., y a los Lederle Laboratories, de Pearl River, New York, para su clasificación botánica y su análisis farmacológico. Algunos de los resultados se exponen en el Apéndice C. Desgraciadamente no todos los remedios mencionados aquí están al alcance y por ello no se pudieron enviar ejemplares de ellos para su análisis.

⁴¹ Ralph Roys (1931) hizo un análisis excelente de la medicina casera y herbolaria de las tierras bajas de la zona maya.

⁴² El autor logró ser testigo de tres curaciones de este tipo en Larraínzar.

⁴³ El autor pudo ver veinticuatro curaciones de los *'ilol* en Larraínzar, muchas de las cuales fueron fotografiadas en detalle. En varias ocasiones se grabaron oraciones curativas completas, que fueron después transcritas al tzotzil y traducidas al español por el señor Pascual Hernández.

⁴⁴ Este caso tiene mucho en común con el que describe Gillin (1948,387-400) refiriéndose a los mayas pokomames de Guatemala.

⁴⁵ Este es un resumen del contenido de una oración curativa dicha por un *'ilol* de Larraínzar, grabada el 26 de mayo de 1960.

⁴⁶ Indudablemente el *me'santo* de mayor éxito en la región es Rodolfo Urbinas, un ladino del pueblo de Soyalo, situado en la frontera de la zona tzotzil. Su caja parlante, con la voz de San Miguelito, atrae tanto a la gente de la región como a la de los rincones más distantes de México, y funciona igual que la de los indios. Urbinas hace un excelente negocio vendiendo las medicinas de patente que recomienda San Miguelito. No acostumbra cobrar por las consultas, pero siempre acepta la remuneración cuando le es ofrecida.

Urbinas ha tenido tanto éxito que, además de sus prácticas locales, recibe consultas por carta de gente de otros lugares de México que han tenido noticias de los milagros de San Miguelito de Soyalo. En los últimos años su labor se ha extendido mucho: tiene ahora cuatro secretarios, quienes llevan expedientes, responden a las consultas que llegan por correo, escriben recetas, y explican cómo deben usarse las medicinas que recomienda el oráculo.

⁴⁷ Estos conceptos son muy similares a los conceptos de los antiguos maya-quichés (Goetz y Morley, 1950:84n): "*Puz naual haleb* era la brujería empleada por los indios para transformarse en bolas de fuego, águilas y todo tipo de animales".

Y, nuevamente, en la página 193:

"En cuanto a Balam-Quitze, Balam-Acab, Mahucutah e Iqui-Balam (los ancestros originales de los sacerdotes y encargados de los sacrificios quichés más importantes), no se sabía dónde estaban. Pero cuando vieron a las tribus que pasaban por los caminos, instantáneamente comenzaron a gritar, aullando como un coyote, chillando como un gato montés e imitando el rugido del puma y del jaguar.

Y viendo las tribus estas cosas, mientras caminaban dijeron: 'Sus gritos son como los del coyote, los del gato montés, los del puma y los del jaguar. Quieren aparecer ante las tribus como si no fueran hombres y lo hacen

sólo para engañarnos a nosotros, a la gente. Sus corazones desean algo. Ciertamente, no nos atemorizan con lo que hacen. Quieren decir algo con el rugido del puma, con el rugido del jaguar, que emiten cuando ven a uno o dos hombres caminando; lo que quieren es acabar con nosotros'."

⁴⁸ En los altos de Chiapas es bastante común matar a los sospechosos de brujería para salvar las vidas de sus supuestas víctimas. El caso de Pablo López es típico: Hace algunos años, la esposa de Pablo López, un indio de Larraínzar, cayó enferma. Pablo llamó a un curandero que vino y le tomó el pulso; después de pensar un poco, dijo que la enferma era víctima de una brujería enviada por la esposa de Lorenzo Díaz que tenía envidia de ella. Pablo pidió al curandero que expulsara la enfermedad y la enviara de regreso a su causante. Durante la ceremonia curativa, un vecino, Agustín Díaz, les hizo una visita y comenzó a beber con ellos. Cuando Agustín oyó el caso, propuso un plan para acabar con la brujería para siempre, matando no sólo a la esposa de Lorenzo, sino también a toda su familia. Esa noche Pablo y Agustín fueron a la choza de los Díaz, ocultos por la oscuridad, y cayeron de sorpresa sobre la familia, matando a sus ocho miembros con sus machetes. Permanecieron allí dos días sin ser descubiertos. Finalmente, un pariente que iba a visitar a la familia descubrió el desastre. Las autoridades municipales recibieron aviso y pronto entraron en escena. Después de interrogar a los vecinos supieron que Pablo y Agustín eran los culpables. Los criminales fueron llevados a San Cristóbal y encerrados en la cárcel de Santo Domingo, donde permanecieron seis años. Durante este tiempo, Agustín escapó pero Pablo se quedó y más tarde pasó a la prisión del estado, en Tuxtla Gutiérrez, donde posiblemente aún esté, si aún vive.

⁴⁹ Datos del INI.

⁵⁰ Para mantener intactos los marcos de referencia nativos, las entrevistas se llevaron a cabo en tzotzil, siempre que esto fue posible.

⁵¹ Este estudio presenta un mínimo de 12 opiniones acerca de cada enfermedad y trata de representar el consenso en cada caso. Suponiendo que la opinión universal en Larraínzar es homogénea, como lo es en la mayoría de las culturas sencillas, estos datos pueden ser suficientemente representativos del grupo.

ADAMS, RICHARD N.

- 1953 Un análisis de las Creencias y Prácticas Médicas en un Pueblo Indígena de Guatemala. Guatemala, *Publicaciones especiales del Instituto Indigenista Nacional*, N° 17.
- 1955 On the Effective Use of Anthropology in Public Health Programs, en *Human Organization*, Vol. 13, N° 4.

ADAMS, ROBERT M.

- 1961 Changing Patterns of Territorial Organization in the Central Highlands of Chiapas, Mexico. *American Antiquity*, Vol. 26, N° 3.

AGUIRRE BELTRAN, GONZALO

- 1953 *Formas de Gobierno Indígena*. México, D. F. Imprenta Universitaria.

BANCROFT, HUBERT HOWE

- 1886 The Conquest of Chiapas, en *History of Central America*, Vol. III, San Francisco, The History Company Publishers.

BARNETT, H. C.

- 1942 Invention and Culture Change. *American Anthropologist*, Vol. 44, N° 1.

BULLARD, WILLIAM

- 1962 *Settlement Pattern and Social Structure in the Southern Maya Lowlands during the Classic Period*. Trabajo leído en el XXXV Congreso Internacional de Americanistas, Ciudad de México.

BUNZEL, RUTH

- 1940 The Role of Alcoholism in Two Central American Cultures, en *Psychiatry*, Agosto.

- 1952 *Chichicastenango*. American Ethnological Society, Locust Valley, New York, J. J. Augustin.
- CALNEK, EDWARD E.
1961 *Distribution and Location of the Tzeltal and Tzotzil Pueblos of the Highlands of Chiapas of the Present*. University of Chicago Man Land Project, mimeografiado.
- CARRASCO, PEDRO
1961 The Civil-Religious Hierarchy in Mesoamerican Communities: Pre-Spanish Background and Colonial Development, en *American Anthropologist*, Vol. 63, N° 3.
- CASO, ALFONSO
1958 El Calendario Mexicano. México, D. F. *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia*, N° 1, Tomo XVII.
- COLBY, BENJAMIN N., y PIERRE VAN DEN BERGHE
1961 Ethnic Relations in Southeastern Mexico. *American Anthropologist*, Vol. 63, N° 4.
- CORREA, GUSTAVO
1960 El Espíritu del Mal en Guatemala, en *Nativism and Sycretism*. New Orleans, Middle American Research Institute, Tulane University, Pub. 19.
- COSER, LEWIS A., BERNARD ROSENBERG
1957 *Sociological Theory*. New York, The MacMillan Company.
- DE ARA, DOMINGO
1591 *Bocabulario en Lengua Tzeltal*. Manuscrito editado en fac-símil, 14.5 cm. W. E. Gates Pilling.
- DE LA FUENTE, JULIO
1961 Notas sobre el Folklore de los Altos, en *Los Mayas del Sur y sus Relaciones con los Nahuas Meridionales*. México, D. F. Sociedad Mexicana de Antropología.
- FOSTER, GEORGE M.
1944 Nagualism in Mexico and Guatemala, en *Acta Americana*, II.

- 1952 Relationship Between Theoretical and Applied Anthropology: A Public Health Program Analysis. *Human Organization*, Vol. 11, Nº 3.

- 1955 *Guidelines to Community Development Programs*. Public Health Reports, Vol. 70, Nº 1, enero.

FRENCH, DAVID

- 1961 Wasco-Wishram, en *Perspectives in American Indian Culture Change*. Editado por Edward H. Spicer, Chicago, Illinois. University of Chicago Press.

GILLIN, JOHN

- 1948 Magical Fright. *Psychiatry*, XI.
1951 *The Culture of Security in San Carlos*. New Orleans, Louisiana, Middle American Research Institute, Pub. 16.

GOETZ, DELIA y SYLVANUS MORLEY

- 1950 *Popol Vuh, the Sacred Book of the Ancient Quiché Maya*. Norman, Oklahoma, University of Oklahoma Press.

GUITERAS HOLMES, CALIXTA

- 1951 El Calpulli de San Pablo Chalchihuitán, en *Homenaje al Dr. Alfonso Caso*. México, D. F. Imprenta Nuevo Mundo.
1961 *Perils of the Soul: The World View of a Tzotzil Indian*. New York, Free Press of Glencoe.
1961 La Magia en la Crisis del Embarazo y Parto en los Actuales Grupos Mayances de Chiapas, en *Estudios de Cultura Maya*, Vol. 1. México, D. F., UNAM.

HALL, EDWARD T. y WILLIAM F. WHYTE

- 1961 Intercultural Communication: A Guide to Men of Action, en *Human Organization*, Vol. 19, Nº 1.

HSU, FRANCIS L. K.

- 1955 A Cholera Epidemic in a Chinese Town, en *Health, Culture, and Community*. Editado por Benjamin D. Paul, New York, Russell Sage Foundation.

INI

- 1950 *Densidad de la Población de Habla Indígena en la República Mexicana*, en *Memorias del Instituto Nacional Indigenista*, Vol. VI. México, D. F.
- 1954 *Métodos y Resultados de la Política Indigenista en México*, en *Memorias del Instituto Nacional Indigenista*, Vol. VI. México, D. F.
- 1962 *Los Centros Coordinadores Indigenistas*. México, D. F. INI.

KAPLAN, LUCILE H.

- 1956 Tonal and Nagual in Coastal Oaxaca, Mexico. *Journal of American Folklore*, LXIX, Nº 274.

KROEBER, A. L.

- 1948 *Anthropology*. New York, Harcourt, Brace and Company.

LA FARGE, OLIVER

- 1947 *Santa Eulalia*. Chicago, Illinois, University of Chicago Press.

LEIGHTON, A. H. y DOROTHEA C. LEIGHTON

- 1944 *The Navaho Door*. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.

LEON PORTILLA, MIGUEL

- 1956 *La Filosofía Nahuatl Estudiada en sus Fuentes*. México, D. F. UNAM.

LEWIS, OSCAR

- 1961 Mexico Since Cárdenas, en *Social Change in Latin America Today*. Editado por John Gillin, New York, Harpers & Sons.

LINTON, RALPH

- 1936 *The Study of Man*. New York, D. Appleton-Century Co.

LOWE, GARETH

- An Archaeological Survey of the Chiapas Coast, High-

lands an Upper Grijalva Basin, en *Handbook of American Indian*, Vol. III Editado por Gordon Willey, en preparación.

McQUOWN, NORMAN

- 1961 Lingüística Tzeltal-Tzotzil, en *Los Mayas del Sur y sus Relaciones con los Nahuas Meridionales*, México, D. F. Sociedad Mexicana de Antropología.

MEAD, MARGARET

- 1956 *New Lives for Old*. New York, Mentor Books.

MORLEY, SYLVANUS

- 1956 *The Ancient Maya*. Stanford, California, Stanford University Press.

MURDOCK, GEORGE PETER

- 1949 *Social Structure*. New York, The MacMillan Co.

OAKES, MAUDE

- 1951 *The two Crosses of Todos Santos*. New York, Bollingen Fdn., Inc.

PAUL, BENJAMIN D. (editor)

- 1955 *Health, Culture and Community*. New York, Russell Sage Foundation.

POZAS, RICARDO

- 1959 *Chamula, un Pueblo Indio de los Altos de Chiapas*. México, D. F. Memorias del Instituto Nacional Indigenista, Vol. VIII.

PROSKOURIAKOFF, TATIANA

- 1950 *A Study of Classic Maya Sculpture*. Washington, D. C. Carnegie Institution of Washington.

- 1960 Historical Implications of a Pattern of Dates at Piedras Negras, Guatemala. *American Antiquity*. Vol. 25, Nº 4.

RECINOS, ADRIAN y DELIA GOETZ

- 1953 *The Annals of the Cakchiquels with Title of the Lords*

of Totoniacapan. Norman, Oklahoma, University of Oklahoma Press.

REDFIELD, ROBERT y MARGARET PARK REDFIELD

1940 *Disease and its Treatment in Dzitas, Yucatan*. Washington, D. C., Carnegie Institution of Washington, Pub. 523.

REDFIELD, ROBERT y ALFONSO VILLA ROJAS

1934 *Chan Kom, A Maya Village*. Washington, D. C., Carnegie Institution of Washington, Pub. 488.

ROYS, RALPH L.

1931 *The Ethno-Botany of the Maya*. New Orleans, Tulane University, Middle American Research Institute.

1933 *The Book of Chilam Balam of Chumayel*. Washington, D. C., Carnegie Institution of Washington, Pub. 438.

1957 *The Political Geography of the Yucatan Maya*. Washington, D. C., Carnegie Institution of Washington, Pub. 613.

RUPPERT KARL, J. ERIC THOMPSON y TATIANA

PROSKOURIAKOFF

1958 *Bonampak, Chiapas, México*. Washington D., C., Carnegie Institution of Washington.

SAUNDERS, LYLE

1954 *Cultural Difference and Medical Care*. New York, Russell Sage Foundation.

SCHOLES, F. V. y E. B. ADAMS

Don Diego Quijada, Alcalde Mayor de Yucatán, 1561-65. México, D. F., Biblioteca Histórica Mexicana, Volúmenes 14 y 15.

SELER, EDUARD

1904 The Bat God of the Maya Race, en *Bureau of American Ethnology*, Bul. 28.

SIVERTS, HENNING

1960 Political Organization in a Tzeltal Community in Chiapas, Mexico. *Alpha Kappa Delta*, Volúmen XXX, N° 1.

SPICER, EDWARD H. y otros

- 1961 *Perspectives in American Indian Culture Change*. Chicago, Illinois, University of Chicago Press.

SWADESH, M.

- 1961 *Indian Linguistic Groups of Mexico*. México, D. F., Escuela Nacional de Antropología e Historia.

TAX, SOL

- 1937 The Municipios of the Midwestern Highlands of Guatemala. *American Anthropologist*, Vol. 39, Nº 3.
- 1941 World View and Social Relations in Guatemala. *American Anthropologist*, Vol. 43, Nº 1.
- 1942 Ethnic Relations in Guatemala. *América Indígena*, II, Nº 4.

THOMPSON, DONALD E.

- 1954 *Maya Paganism and Christianity*. New Orleans, Middle American Research Institute, Tulane University.

THOMPSON, J. ERIC S.

- 1930 *Ethnology of the Mayas of Southern and Central British Honduras*. Chicago, Illinois. Field Museum Papers, Vol. XVII, Nº 2.

TIMASHEFF, NICHOLAS S.

- 1957 *Sociological Theory, Its Nature and Growth*. New York, Random House.

TOZZER, ALFRED M.

- 1907 *A Comparative Study of the Mayas and the Lacandones*. New York, The MacMillan Co.
- 1941 *Landa's Relación de las Cosas de Yucatán*. Papers of the Peabody Museum, Harvard University, Vol. XVIII. Cambridge.

VILLA ROJAS, ALFONSO

- 1945 *The Maya of East Central Quintana Roo*. Washington, D. C., the Carnegie Institution of Washington, Pub. 559.
- 1947 Kinship and Nagualism in a Tzeltal Community, South-eastern Mexico. *American Anthropologist*, XLIX, N° 4.
- 1960 *La Zona Tzeltal-Tzotzil, su Configuración Social y Cultural*. San Cristóbal de las Casas, Chiapas, INI. Mimeografiado.
- 1962 Barrios y Calpules en las Comunidades Tzeltales y Tzotziles del México Actual, trabajo presentado en el XXXV Congreso Internacional de Americanistas, México, D. F.

VOGT, EVON Z.

- 1961a Some Aspects of Zinacantan Settlement Patterns and Ceremonial Organization, en *Estudios de Cultura Maya*, México, D. F., UNAM, Vol. 1, N° 1.
- 1961b *A Model for the Study of Ceremonial Organization in Highland Chiapas*, ponencia presentada en el 60th Annual Meetings of the American Anthropological Association, Philadelphia.
- 1962 *Some Implications of Zinacantan Social Structure for the Study of the Ancient Maya*. Ponencia presentada en el XXXV Congreso Internacional de Americanistas, México, D. F.

WAGLEY, CHARLES

- 1941 *Economics of a Guatemala Village*. Memorias de la American Anthropological Association, N° 58.

WISDOM, CHARLES

- 1940 *The Chortí Indians of Guatemala*. Chicago, Illinois, the University of Chicago Press.

WOLF, WERNER

- 1958 *El Mundo Simbólico de los Mayas y Aztecas*. México, D. F., inédito.

- Aborto, 159.
 abusos, 36.
 actividades, agrícolas, 33.
 aculturación, 245; continuum de, 20.
 Adams, R. N., 8, 25, 160.
 adivinación, 191.
 adivino, 183.
 agricultura, 16, 32.
 aguacate, 33, 34.
 Aguacatenango, 219.
 aguardiente, 30, 36, 38, 39, 44, 45, 65, 84, 88, 89, 90, 94, 136, 140, 147, 149, 167, 171, 176, 178, 182, 185, 186, 188, 189, 190, 191, 192, 197, 198, 199, 217; destiladoras de, 214; destiladores clandestinos de, 38.
 águila, el, 142.
 Aguirre Beltrán, Gonzalo, 16, 56, 211, 213.
 Ah Puch, 96.
 ajo, 34.
 ak'chamel, 132.
 alcalde.s, 59, 60, 64.
 alcohol, papel del, 38.
 Alemán, Miguel, 4.
 alfabetización, 17.
 alférez, 60, 62, 86, 88, 89, 90, 91, 92, 135, 203.
 alimentación, 37.
 alternativa.s, 24, 25, 224, 226, 230, 234, 235, 237.
 Amatenango, del Valle, 219, 220.
 amuletos, 97.
 análisis, clínicos, 219.
 anatomía, 157.
 ancestros, mitológicos, 106.
 ángeles, 93.
 anginas, 123.
 animal.es, compañero.s, 100, 101, 103, 104, 109, 110, 111, 112, 113, 117, 124, 130, 131, 132, 134, 143, 144, 148, 149, 153, 162, 163, 164, 165, 172, 181, 184, 189, 190, 191, 192, 195, 197, 198, 199, 202, 206, 207, 208, 209, 222, 232, 233, 242, 243; domésticos, 31, 34, 42, 143.
 arco, iris, 94, 143, 150, 197, 225.
 Arriaga, 36.
 artesanos, 30.
 asimilación, 16, 17, 57, 246.
 asistencia, escolar, 29.
 atavío, indígena, 29.
 awalil, 14.
 ayuno.s, 84, 201, 204.
 Ayuntamiento, Constitucional, 57; Regional, 57, 58.
 aztecas, 8, 27, 53.
 Balché, 86.
 balumil, 92, 93.
 bastón, de mando, 60.

- Bancroft, H. H., 9.
 bankilal, 48, 49, 107, 207.
 bankilal, bolom, 103.
 barrera.s, étnica, 14; físicas, 46.
 Barnett, H. C., 18, 22, 246.
 bestias, de carga, 31, 35.
 biktalo'on, 135.
 bikta, vinik, 116.
 Bonampak, 104.
 borrachera, 42.
 borregos, 35.
 bruja.o.s, 84, 85, 129, 133, 134, 135, 140, 142, 143, 147, 148, 150, 153, 172, 197, 208, 209, 210, 216, 224.
 brujería, 181, 195, 192, 202, 203, 222, 223, 224, 232, 233, 236, 243; enfermedad de, 185.
 Bullard, W., 12.
 Bunzel, R., 39, 132, 160.
- Caballo.s, 35, 143.
 cabecera, 64, 70, 86, 88, 108.
 cabras, 143.
 cacique, indio, 9.
 café, 34, 37, 45.
 cakchiqueles, 113.
 calabaza, 33, 34.
 calendario, agrícola, 33, 87; ceremonial, 68, 87, 101; gregoriano, 87.
 calentura, 123.
 Calnek, 27.
 calpulli, 53, 108.
 camote, 34.
 canuc, 10.
 caña, 34.
 capitan.es, 60, 89, 91, 92, 93; danzantes, 60; montados, 60.
 carácter, dual, 80.
 Cárdenas, Lázaro, 3.
 carismático, dominio, 170, 172; guía, 200.
 carnaval, 86, 87, 88.
 Carrasco, P., 56.
 carretera, panamericana, 15, 20, 215, 245.
 Caso, Alfonso, 4.
 Castellanos, Manuel, 213.
 castigo.s, divino.s, 185, 215, 223.
 catolicismo, 68, 69, 70.
 ceiba, 69, 74.
 Centro, Coordinador Tzeltal-Tzotzil, 211, 213.
 ceremonia.s, curativa, 185, 191, 192; de hechicería, 19; contra la brujería, 192, 194, 221.
 ceremonial, centro, 12, 52, 68.
 Chac, 93.
 Chalchihuitán, 19, 53, 108, 220, 235, 248.
 chamarras, 75.
 Chamula.s, 9, 10, 11, 12, 19, 27, 38, 40, 47, 48, 75, 107, 108, 126, 211, 212, 213, 214, 218, 219, 220, 224, 225, 230, 235, 248.
 Chanal, 219, 220.
 chaulk, 93.
 Chenalhó, 19, 47, 219, 220, 228; San Pedro, 58.
 Chiapas, 2, 9, 36, 47; Altos de, 6, 8, 9, 10, 11, 12, 14, 16, 19, 22, 26, 29, 35, 36, 56, 58, 63, 73, 79, 83, 215, 247, 248; Estado de, 6.
 ch'ibal, 105.
 chicha, 38, 88, 89, 90, 140, 166; destiladores clandestinos de, 38.
 chicharo, 34.
 Chichicastenango, 132.

- ch'iebal, 105, 106.
 chile, 34, 37.
 chilil, 19, 219.
 Chinkultic, 8.
 chipal, 105.
 Chiquihuistán, 216.
 choles, comunidades, 220.
 chuj, los, 184.
 ch'ulel, 99.
 ch'ul, metik, 78.
 ch'ul, totik, 75.
 ch'ut, 157.
 CIBA, 19.
 cielo, 69; trece gradas del, 73.
 clínica.s, 211, 212, 213, 219, 221, 225, 227, 235, 242; asistencia a la, 221; central de San Cristóbal, 20, 215, 224; del INI, 222, 224, 225, 226, 227, 232, 240, 243; de Oxchuc, 231; grupo de la, 234.
 cohetes, 86.
 colateralidad, 48.
 colibrí, 143.
 colores, 94.
 comadreja, 103, 202.
 comerciantes, 45; ladinos, 42.
 cometa.s, 143, 209.
 Comitán, 8.
 comunicacion.es, 16, 46.
 comunidad, campesina, 57.
 compadres, 49.
 complejo, milpa, 34.
 conquista, 6, 9, 27, 31, 73, 248.
 cooperativa.s, 16, 30, 31.
 copal, 123, 143, 144, 147, 152, 153.
 corazón, 157.
 cortar, la hora, 146, 147, 148.
 Correa, G., 105.
 cosecha.s, 34, 37, 78, 81.
 cosmología, 68; tzotzil, 71; quiché, 71.
 coyote, 103, 104, 114.
 Creador.es, 72, 73, 76.
 cristianismo, 73, 86.
 Cruz, Principal, 85.
 cuestionario, 22.
 cultivo, intensivo, 34.
 cultural, cambio dirigido, 22.
 curacion.es, 19, 80, 133, 136, 137, 180, 188, 191, 209, 235, 236.
 curandero.s, 66, 70, 74, 86, 94, 103, 113, 114, 129, 134, 144, 145, 155, 157, 158, 164, 170, 171, 172, 173, 174, 176, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 201, 202, 204, 206, 208, 209, 210, 216, 217, 221, 223, 224, 225, 226, 227, 230, 234, 235, 237, 239, 240, 241, 242, 247.
 De Ara, D., 27.
 DDT, 215, 216, 220, 238.
 Departamento de Asuntos Indígenas, de San Cristóbal, 213.
 desnutrición, 37.
 diarrea, 123.
 Díaz Cuzcat, Pedro, 10.
 diferencias, étnicas, 29.
 diluvio, 71.
 dios.es, 72, 76, 83, 84, 85, 143, 181, 182; ancestrales, 122, 134, 172, 175, 176, 181, 197, 207; buenos, 69; cargadores del mundo, 71, 92; de la muerte, 96, 97, 98, 128, 129, 132, 143, 222, 236; de la tierra, 33, 71, 86, 92, 94, 133, 144, 147, 148, 150, 163, 188, 192, 197, 201, 214, 220, 222, 236; de las esquinas del mundo, 91; del linaje, 113, 130, 131, 132, 135, 144, 164,

- 188, 190, 191, 192, 195, 198, 208; del linaje y ancestrales, 71, 133, 147, 150, 224, 233, 236; del mundo inferior, 71, 96, 133, 177, 178, 188; de los cielos, 71, 73, 74, 91, 97, 122, 133, 143, 147, 150, 172, 165, 188, 196, 222, 235, 236, 238, 243; de los cuatro puntos cardinales, 71, 92, 147, 150; malos, 69; mayas, 75, 87; maya de la muerte, 96; sol, 74, 75, 122, 131; tzotziles, 75, 243.
- disentería, 123, 226.
- doctor, 232.
- dolor, de cabeza, 123.
- Durkheim, E., 110.
- duraznos, 34.
- Educación, 16.
- élite, 42, 56, 65, 66, 113, 130, 131, 171, 207, 209, 247.
- embarazo, 158.
- embriaguez, 45.
- encomendero, 9.
- enfermedades, 160, 161, 169, 210, 237, 238; epidémicas, 123, 187; de susto, 164; de los dioses del cielo, 121; de los dioses del mundo inferior, 124, 162; de los dioses del linaje y ancestrales, 130, 162; de los dioses de la tierra, 124, 162; del espíritu, 161, 180, 185, 187, 202, 221, 222, 224, 236, 239, 240; naturales, 121; sobrenaturales, 121.
- escribano, 62, 63.
- escuelas, rurales, 17.
- españoles, 1, 2, 9, 27, 35; apellidados, 54; soldados, 68.
- espíritu, 99, 100, 104, 117, 143, 145, 148, 164, 165, 175, 181, 182, 183, 186, 189, 190, 194, 195, 197, 215, 225, 226, 227, 228, 231, 232, 240; de los muertos, 148; destino del, 115; mundo del, 99, 105, 110, 111; pérdida del, 166.
- estómago, 157.
- estructura, político-religiosa, 56.
- Familia, 48, 50.
- feto, 159.
- fiebre, tifoidea, 220.
- fiestas, 84, 86, 89; de San Andrés, 86, 87; de San Pablo, 87; de San Sebastián, 87; de San Vicente, 87.
- fincas, cafetaleras, 36.
- fiscal, 62, 63.
- fisiología, 155, 158; moderna, 157, 175.
- forma, 22; C, 23; D, 23; E, 23.
- Foster, G. M., 24, 25, 100, 104.
- fratría, 54.
- frijoles, 31, 33, 34, 37, 40, 45.
- fuegos, artificiales, 201; bolas de, 209.
- Fuente de la, Julio, 16, 125.
- fuerzas, del bien, 73, 165; del mal, 133, 134, 165, 188.
- función, 22; del individuo, 65; F, 23; G, 23.
- Ganadería, 16.
- gallinas, 35, 185, 197, 231; espíritu de la, 197, sacrificio de, 86, 188, 189, 198, 208; sopa de, 198.
- gato, montés, 113.
- Germán Parra, Manuel, 3.

- Gillin, J., 160.
 gobernador.es, 59, 60, 64.
 Goetz, D. y Morley, S., 71, 73, 77, 94, 100, 113, 119, 137, 142, 184, 189.
 Gómez-Checheb, Agustina, 10; Domingo, 11.
 grillo, el, 143.
 grupo, clínico, 20, 223, 234, 237, 238, 240, 242, 243, 244, 245, 246; de Larraínzar, 20, 22.
 Guatemala, 6, 12, 71, 73, 104, 142; Altos de, 46, 105, 191.
 Gucumatz, 72, 73, 76.
 Guiteras Holmes, C., 53, 58, 108.

 Hacedor.es, 72, 73, 76.
 Hacavitz-Chipal, 105, 137.
 Hall, E. T. y Whyte, W. F., 25.
 hambre, crónica, 37.
 hechicería, 24, 63, 80, 124, 132, 133, 134, 135, 136, 180, 183, 223, 238, 247.
 hechicero.s, 124, 125, 137, 140, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 152, 185.
 heridas, graves, 187.
 Hernández, Pascual, 19, 221, 222.
 hipótesis, 24, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 242.
 hirviendo, con piedras, 178.
 historia, 8, 27.
 Hsu, F. L. K., 25, 226.
 huaraches, 29.
 Huitepec, 233.
 Huistan, 19, 47, 220.

 ik'al, 96, 125, 126, 127.
 'ilol, 173, 174, 179, 180, 181, 183, 185, 186, 188, 189, 190, 191, 194, 197, 198, 199, 200, 202, 207, 208.
 industrialización, 16.
 INI, 3, 4, 5, 15, 16, 17, 18, 25, 29, 30, 36, 45, 170, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 226, 227, 228, 229, 230, 232, 234, 235, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 245, 247, 248, 249.
 incienso, 84, 86, 149, 150, 188, 201, 208.
 integracion.es, 39; asimilativa, 22, 25, 242, 244, 246; fusional, 22, 246, 235; social, 39.
 interétnica.s, hostilidad, 248; relaciones, 14.
 intestino, largo, 157.
 intoxicación, 39, 42.
 Istacostoc, 27.
 its'inal, 49, 107, 207.
 its'inal bolom, 103.

 Jaguar, 103, 104, 114, 202.
 jerarquía, 64; de curanderos, 207; de transición, 63; político-religiosa, 65, 57, 58, 59, 62, 66, 174; sacerdotal, 86.
 Jesucristo, 11, 72, 73, 75, 77, 83, 84, 122, 131, 144, 195.
 Jesús, 76, 78, 83.
 jitomates, 34.
 judías, 34.
 judíos, 76.

 Kaite.s, 29.
 Kanhobal, los, 184.
 Kaplan, L. H., 100, 104.
 kashlán, 14.
 katimbak, 116.
 kitsil, bak, 96, 129, 130.
 ko'onton, 157.

- komel, 164.
 kuchometik, 113.
 kuch, Vinajel-Balumil, 92.
 k'ush, k'ush, 143.
- Ladino.s, 9, 15, 25, 30, 35, 45,
 72, 233; superintendentes,
 37.
- LaFarge, O., 160, 184, 191.
- Landa, D. de, 184.
- Larraínzar, 18, 19, 20, 22, 26,
 27, 28, 29, 30, 31, 32, 34,
 35, 36, 38, 39, 40, 44, 45, 46,
 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54,
 55, 57, 59, 62, 63, 64, 65, 67,
 68, 69, 70, 72, 76, 79, 80, 81,
 87, 88, 94, 102, 103, 104,
 105, 106, 107, 108, 109, 113,
 114, 125, 129, 130, 131, 132,
 136, 140, 145, 160, 174, 191,
 200, 202, 204, 220, 222, 229,
 235, 238, 242, 243, 245, 248;
 catolicismo propio de, 19;
 economía de, 19, 30, 34; es-
 tructura social de, 48; orga-
 nización social de, 19; reli-
 gión de, 19; y el mundo, 45.
- Lederle, 19.
- Leighton, A. H. y Leighton, D.
 C., 25.
- letrinas, 220.
- Lewis, O., 3.
- linaje, 50.
- Linton, R., 22, 24, 25.
- Lowe, G., 8.
- luna, la, 73, 78, 79, 195; diosa,
 158; llena, 78, 158; nueva,
 78.
- Maestros, 93.
- Magdalenas, 20, 40, 87, 91,
 235.
- magia, 25; simpática, 147.
- maíz, 31, 33, 34, 37, 40, 45;
 granos de, 191.
- mapache, 103.
- Marín, Luis, 9.
- mariposa, 143.
- maya.s, 6, 69, 71, 73, 74, 75,
 86, 89, 105, 113, 130, 132,
 165, 171, 189, 191, 199, 204;
 cultura, 27; dioses, 75, 80,
 87, 94; jerarquía sacerdotal,
 203; tradiciones religiosas,
 199, 200.
- mayor.es, 59, 60.
- mayordomo.s, 59, 60.
- mazatecos, de Veracruz, 5.
- Mazariegos, Diego de, 9.
- McQuown, N., 8.
- Mead, M., 243.
- me'chamel, 96, 128, 129.
- medicina, de transición, 18, 19,
 23, 24, 231, 234, 239, 242,
 245; maya, 160; moderna,
 18, 23, 24, 25, 160, 161, 169,
 170, 211, 217, 218, 220, 223,
 226, 230, 231, 234, 235, 237,
 238, 239, 240, 241, 242, 243,
 244, 246, 247, 248; preven-
 tiva, 213, 220, 237, 238; psi-
 cosomática, 240; tradicional,
 207, 215, 224, 227, 229, 230,
 234, 235, 237, 238, 241, 246;
 tzotzil, 172, 240; tzotzil tra-
 dicional, 18, 19, 22, 23, 24,
 25, 26, 160, 171, 174, 200,
 234, 243, 245.
- médico.s, 214, 215, 219, 223,
 224, 225, 226, 228, 229, 230,
 231, 232, 239, 240, 241, 242;
 puestos, 211, 217, 218, 219,
 221, 245.
- mercado, 40, 41; dominical,
 140; semanal, 39, 40.
- me'santo.s, 49, 102, 173, 174,

- 199, 200, 201, 202, 203, 204, 206, 207.
- mestizaje, 2, 3.
- método.s, 18; curativos mágico-religiosos, 71; curativos modernos, 218.
- México, 1, 2, 3, 6, 9, 12, 13, 58, 59, 104, 227.
- migraciones, a las fincas cafetaleras, 37; mayas, 73.
- mito, de la creación, 71.
- Mitontik, 20, 220.
- mixtecos, de Oaxaca, 5.
- mok, 36.
- moletik, 57.
- monos, arañas, 71; aulladores, 71, 72.
- montaña.s, de la tierra, 69; de trece escalones, 69, 110; sagrada.s, 106, 107, 108, 109, 111, 113, 114, 130, 131, 134, 135, 137, 143, 144, 148, 152, 162, 163, 164, 165, 172, 175, 181, 182, 184, 186, 190, 192, 195, 197, 198, 199, 207, 208, 209, 210, 221, 224, 233, 242.
- Morley, S., 6, 8, 96, 130.
- mui, 98, 130.
- mukta, ch'on, 77, 94.
- mukta, pishol, 96, 127.
- mukta, sak, 33.
- mulas, las, 35.
- mundo, concepción del, 13, 25, 118, 119, 232, 233, 241, 242, 243, 244, 245; creación del, 71; de los espíritus, 132; de los muertos, 69, 117; de los sueños, 164; inferior, 118; primer, 61; tercer, 71, 73, 79.
- municipio.s, 11, 13, 48, 54, 57.
- músicos, 89.
- Nachij, 218.
- nagual.es, 105, 111, 112, 113, 114, 115, 130, 135, 142, 143, 144, 145, 148, 149, 164, 184, 188, 189, 197, 207, 208, 209, 210.
- nagualismo, 104, 114, 142.
- naranjas, 34.
- natikijol, 96, 128.
- nativistas, movimientos, 10, 201, 204, 249.
- naturaleza, humana, 99.
- número, mágico, 191.
- nutrición, 37.
- Navenchauc, 218.
- Oakes, 191.
- Oaxaca, 2.
- Ocelote, 103, 114.
- Ocosingo, 220.
- ofrenda.s, 65, 84, 86, 123, 143, 188, 199, 204, 208, 224.
- Olontik, 69, 77, 96.
- operaciones, quirúrgicas, 219.
- oraciones, 33, 177, 178, 179, 188.
- osteología, 155, 158.
- ovejas, 35.
- Oxchuc, 51, 59, 114, 132, 145, 219, 220, 231.
- Pájaro, carpintero, 143, 145, 146.
- paludismo, 37.
- pan, el, 37.
- Pantelhó, 12, 220.
- papa, la, 33, 34.
- paraje.s, 10, 13, 48, 52, 53, 55, 64, 86, 88.
- parcelas, propietarios de, 32.
- partera, 160.
- parto, 158, 160.
- pasté, 218.

- patriarcado, 50.
- patrilineaje.s, 49, 52, 109, 130.
- patrilineal, 50, 106.
- patrilocalidad, 50.
- patrisibs, 52, 54, 108, 109.
- pescado, el, 37.
- Petén, el, 132.
- petometik, 113.
- perros, 143.
- Pfizer, 19.
- pirámides, 68; mayas, 110.
- plátanos, 34, 83.
- poder.es, natural, 143; sobrenatural.es, 133, 134.
- Popol, Vuh, 71, 77.
- pos, lom, 124, 137, 139, 140, 143, 147, 150, 166, 167, 209, 222, 225, 238.
- posol, 37.
- Pozas, Ricardo, 16, 33, 37, 40, 48.
- pozos, 220.
- prehistoria, 8, 27.
- presagios, 78, 164; de muerte, 143.
- presidente, municipal, 62, 63, 64.
- primeros padres, 72, 76.
- principio, 22; A, 23; B, 23.
- principales, 57, 58, 63, 64, 65, 70, 71, 74, 89, 103, 113, 114, 115, 145, 171, 174, 194, 209, 212, 213, 214, 247; de principales, 65, 111, 113, 130, 144.
- procreación, 158.
- programa.s del INI, de medicina preventiva, 17, 213; educacional, 17; médico, 16, 211, 217, 218.
- promotor.es, culturales, 17; médicos, 212, 214, 219, 222, 223, 224, 227, 241, 242.
- protectores, del linaje, 114.
- provisiones, 128.
- psicoterapia, 192.
- puerco.s, 35, 37, 143.
- pukuj, 96, 132, 133, 142.
- pulmones, 157.
- pulso, 184, 191; tomar el, 182, 197.
- puma, el, 103, 104, 114.
- Quetzalcóatl, 73, 77.
- quiché.s, 113, 132; mitos, 71, 72, 77, 94, 105, 137, 142.
- Rayos, 93.
- rebaños, 35.
- Recinos, A., y Goetz, D., 113.
- Redfield, R. y Villa Rojas, A., 143, 160, 165.
- regidor.es, 59, 60, 90, 228.
- relaciones, económicas, 44; entre indios y ladinos, 14, 43; interétnicas, 14.
- remolinos, 153; de viento, 143.
- resfriado, 123.
- revolución, 15; mexicana, 3, 5, 249.
- rezos, 84, 85, 192.
- rituales, bebida, 38, 57, 190, 247; danzas, 84, 86; parentesco, 49.
- Rodríguez, Raúl, 16.
- Romano, Agustín, 16.
- Romerillo, 19, 219.
- Roys, R. L., 105.
- roza, 31, 33, 52.
- Ruppert, K. y otros, 104.
- sacerdote.s, 71, 183; católicos, 63, 68; gobernantes, 58; ladino, 69.
- Sacomch'en, 79, 107.
- sacrificios, 86, 188, 198.
- salubridad, 16.

- San Andrés, 27, 79, 80, 81, 83, 88, 107, 113, 114, 205; Chalchihuitán, 32; Chamula, 28; Istacostoc, 27.
- San Bartolomé, 83.
- San Cristóbal de las Casas, 6, 8, 9, 10, 11, 13, 14, 16, 17, 19, 20, 22, 26, 30, 44, 47, 63, 69, 126, 211, 212, 213, 215, 219, 220, 224, 226, 227, 233, 235, 245, 248, 249.
- San Francisco, 215, 216, 217.
- sangre, 100, 227, 229.
- Santa Marta, 32, 40, 53, 87, 108.
- Santiago, 32, 37, 40, 53, 87, 107, 108, 182.
- San Pablo, Chalchihuitán, 32.
- santo.s, indio, 81; ladino.s, 81, 83; patronos, 47.
- sarampión, 218.
- Saunders, L., 25.
- Sbe'tso, 157.
- secretario, ladino, 62; municipal, 68.
- shpakinté, 96, 128.
- Seler, E., 6.
- sembradíos, 34.
- sembrar, 33, 34.
- Semana Santa, 87.
- Señor, de Esquipulas, 83; de Tila, 83; del Trapiche, 83.
- Seulen, 77.
- sib, 52, 53, 54, 107, 109.
- significado, 22.
- sistema.s, complementario, 230; muscular y nervioso, 157, 175.
- Silverts, H., 51.
- silvicultura, 16.
- social.es, clases, 13; control, 114, 136, 223.
- sociedad, campesina, 26, 56; folk, 56; tzotzil, 50.
- sol, el, 37, 73, 75, 77, 80, 97, 122, 195.
- status, 14, 42, 65, 103, 104, 112, 270; social, 39, 132.
- Spicer, E. H., y otros, 22, 25, 246.
- sueño.s, 134, 148, 164, 165, 166, 167, 176, 181, 182, 195, 197, 207, 208, 222, 232; malos, 148, 195; mundo de los, 164.
- sustitución, funcional, 18, 22, 246.
- sutum, ik, 143.
- Swadesh, M., 3.
- Tapachula, 36, 46.
- tarahumaras, de Chihuahua, 5.
- Tax, S., 10, 12.
- técnica.o.s, avance, 15; innovaciones, 31.
- tecomate, 186, 189, 197, 225.
- Tenejapa, 47, 142, 220.
- Tenochitlán, 1.
- tentación, 134.
- Teopisca, 20, 215, 220.
- teoría, 22.
- Tepeu, 72, 76.
- ti', 143.
- tierra.s, escasez de la, 32; bajas, 36; bolas coloradas de, 143; de los muertos, 77; divisiones de la, 50; herencia de la, 31; propiedad de la, 31.
- tifus, 24, 215, 216, 217, 220, 236, 238.
- Timasheeff, N. S., 110.
- tolteca, influencia cultural, 73.
- tonal, 100.
- tonalismo, 104.
- tonalli, 100.

- tormenta, 93.
 tortillas, 37.
 tos, ferina, 24, 123, 236.
 totilme'iletik, 113.
 Totik, San Salvarol, 75, 84.
 Totik, San Shalik, 75, 84.
 Tozzer, A. M., 74, 75, 77, 78,
 79, 86, 90, 93, 94, 113, 184,
 191, 199.
 trabajo, asalariado, 35; divi-
 sión del, 31; jornada de, 34.
 trigo, 33, 34.
 truenos, 93.
 Tsajal, Jemel, 10, 11.
 ts'ak, bak, 173, 174, 176, 177,
 178, 179, 180, 183, 200, 202,
 207.
 ts'ak, lom, 208.
 tsunun, 143.
 tuch'bil, ora, 146.
 Tuxtla, Gutiérrez, 6, 46.
 tzeltales, 5, 10, 16, 145.
 tzotziles, 5, 6, 8, 9, 16, 17, 18,
 19, 26, 27, 29, 71, 74, 102,
 133, 155, 158, 161, 162, 163,
 164, 165, 167, 172, 173, 183,
 189, 203, 210, 213, 221, 238,
 239, 246, 247; mito de la
 creación, 73, 76; panteón,
 73; ritual, 72; sagradas tra-
 diciones, 77.
 Universo, centro del, 69.
 Vaca.s, 35, 143.
 vacunaciones, 220.
 varicela, 123.
 Vashak, Men, 27, 92.
 vela.s, 86, 123, 144, 148, 149,
 150, 188, 201, 208.
 venus, 77.
 Venustiano Carranza, 20, 47,
 83, 220.
 Villa Rojas, A., 8, 15, 16, 53,
 107, 108, 114, 132, 143, 145,
 160, 184, 200.
 virgen, 10, 76, 78; maría, 10,
 73, 75, 78, 83, 195; soldados
 de la, 10.
 viruela, 24, 123, 213, 214, 215,
 218, 220, 236.
 visión, peligrosa, 164.
 Vogt, E. Z., 12, 31, 48, 58, 105.
 Wagley, Ch., 31.
 waklebal, 143.
 walapatok, 96, 127.
 wayijel, 100.
 Wisdom, Ch., 160.
 Wolf, W., 69.
 Yalcuc, 219.
 yalem bek'et, 96, 129.
 yashté, 74.
 yawal, 92.
 Yochib, 219.
 Yucatán, 86, 108, 143, 165;
 península de, 6.
 Zacanch'en, 27.
 Zinacantán, 19, 47, 48, 58, 105,
 107, 217, 218, 219, 220, 248.
 zona, fría, 32; templada, 32,
 33.

Se terminó de imprimir el día 2 de octubre de 1963, en los Talleres Gráficos de Librería Madero, S. A., Aniceto Ortega 1358, México 12, D. F. La edición constó de 2,000 ejemplares y estuvo al cuidado del autor y de Gastón García Cantú.

10.-
16025

Esta investigación del doctor Holland, acerca de los procesos de aculturación, tuvo como antecedentes los trabajos del Instituto Nacional Indigenista que, de manera planificada, ha venido promoviendo la transformación social y económica de esa región de Chiapas por medio de su Centro Coordinador Tzeltal-Tzotzil, establecido en la ciudad de San Cristóbal las Casas. La acción de ese Centro, orientada sobre normas de antropología aplicada, tiende a incorporar los núcleos indígenas que allí residen a la vida nacional. Para ello, ha impulsado la apertura de caminos, escuelas, clínicas, campos agrícolas, fuentes de trabajo y demás recursos en que se apoya el desarrollo de la comunidad.

Tomando en cuenta lo anterior, el autor hizo el estudio comparativo de dos grupos: uno, de carácter conservador, apegado a la medicina tradicional y, otro, en proceso de transformación y contactos frecuentes con la terapéutica moderna. Los cambios de orientación cultural ocurridos en este segundo grupo, como resultado de ideas prácticas más eficaces, sirvieron de apoyo al doctor Holland para formular la serie de conclusiones generales que, a su entender, definen y regulan el proceso correspondiente. *Alfonso Villa Rojas.*

COLECCION DE
ANTROPOLOGIA SOCIAL:

- 1 Gonzalo Aguirre Beltrán, *Medicina y magia.* 1963.
- 2 William R. Holland, *Medicina maya en los altos de Chiapas.* 1963.

El culto de los ancestros, que ocupó lugar tan importante en la vida religiosa y social de los antiguos mayas, sigue teniendo marcada preponderancia en la vida de esos tzotziles, hasta el punto de conservar sus rústicos altares en la cima de algunas montañas donde, se supone, tuvieron su origen los primeros fundadores de linajes. Transformados ahora en seres deificados, se les da el nombre genérico de totilmé'ile-tik, que es como decir "nuestros antiguos padres y madres". Sus lugares de origen son considerados como centros de reverencia y poder mágico.

El Doctor Holland logró adentrarse en la intimidad de ese mundo, gracias a su larga convivencia con los nativos durante varias temporadas de trabajo y, además, a la ayuda eficaz que recibió de uno de ellos, de nombre Pascual Hernández, que le sirvió de guía e intérprete. Fue por su mediación que se le permitió asistir a diversos ritos de brujería efectuados en el interior de cuevas sagradas y registrar, en cinta magnética, las oraciones correspondientes; el texto de ellas que se incluye en esta obra, constituye un documento de primera importancia para el conocimiento de las ideas mágicas y religiosas que subyacen en el fondo de esos actos.

El Dr. William R. Holland, de la Universidad de Arizona, es Profesor visitante del Proyecto 104 que, en la Escuela Nacional de Antropología, lleva al cabo la OEA para el Adiestramiento en las Ciencias Sociales Aplicadas y ha realizado investigaciones en el suroeste de los Estados Unidos y en México.

